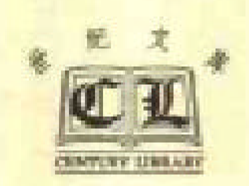


性经验史

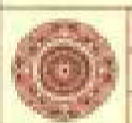
（增订版）

HISTOIRE DE LA SEXUALITÉ

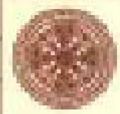
[法] 米歇尔·福柯 著

佘碧平 译









C E N T U R Y L I B R A R Y

上海世纪出版集团 上海人民出版社

CENTURY PUBLISHING GROUP OF SHANGHAI



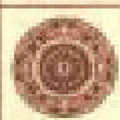



ISBN 7-208-04324-8

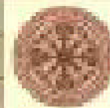


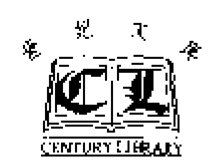
定价 36.80元

易文网:www.ewen.cc









性经验史

（增订版）

HISTOIRE DE LA SEXUALITÉ

［法］米歇尔·福柯　著

佘碧平　译

上海世纪出版集团　上海人民出版社
CENTURY PUBLISHING GROUP OF SHANGHAI

图书在版编目（CIP）数据

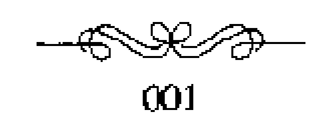
性经验史/(法)福柯著;佘碧平译. -增订版.
上海：上海人民出版社，2002
(世纪文库)
ISBN 7-208-04324-8

Ⅰ.性… Ⅱ.①福…②佘… Ⅲ.性社会学
Ⅳ.C913.14

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第010507号

责任编辑　顾兆敏
封面装帧　王晓阳

·世纪文库·
性经验史
(增订版)
[法]米歇尔·福柯 著
佘碧平 译
世纪出版集团
上海人民出版社出版、发行
(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)
新华书店上海发行所经销
商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷
开本890×1240 1/32 印张19 插页5 字数435,000
2002年10月第1版 2002年10月第1次印刷
印数1-5,100
ISBN 7-208-04324-8/C·136
定价 36.80元



增订本前言①

《性经验史》是当代法国思想家米歇尔·福柯(1926—1984)花费十几年时间潜心研究的结果。自从1970年被选入法兰西学院以后,福柯迫于教学的压力,开始在课堂上讲授自己正在进行的研究,而且每年都不得不更新内容。在法兰西学院,他每周三上课,从1970年到1984年,他共开出了如下课程:(1)1970—1971年,讲授"认知的意志";(2)1970—1972年,讲授"刑罚的理论与机构";(3)1972—1973年,讲授"惩罚的社会";(4)1973—1974年,讲授"精神病学的权力";(5)1974—1975年,讲授"反常者";(6)1975—1976年,讲授"必须保卫社会";(7)1976—1977年,停课一年;(8)1977—1978年,讲授"安全、领土和人口";(9)1978—1979年,讲授"生命政治的诞生";(10)1979—1980年,讲授"对活人的治理";(11)1980—1981年,讲授"主体性与真理";(12)1981—1982年,讲授"主体解释学";(13)1982—1983年,讲授"对自我和他人的治理";(14)1983—1984年,讲授"对自我和他人的治理:讲真话的勇气"。由于健康的原因,最后两年的课并没有正式开成,只是做过几次讲演。

据"福柯中心"负责人 François Ewald 说,福柯正是在整理这些讲稿的基础上,先后发表了《规训与惩罚》(1975年)和《性经验史》(1976年和1984年)。不过,相比较而言,《性经验史》的成

书过程要复杂得多。1976 年，福柯出版了《性经验史》的导论《认知的意志》。在该书的封底上，他预告读者《性经验史》共有 6 卷：第 1 卷《认知的意志》、第 2 卷《肉体与身体》、第 3 卷《儿童的十字军东征》、第 4 卷《女人、母亲和癔病患者》、第 5 卷《反常者》、第 6 卷《人口与种族》。

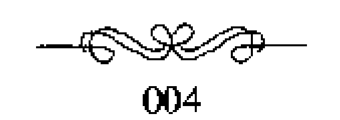
《认知的意志》的基本观点与《规训与惩罚》一致，只是侧重点有所不同，两本书都以权力关系及其运作方式作为研究的对象。在《规训与惩罚》中，福柯是以身体作为研究权力关系运作的支点，讨论的是权力如何依靠制约身体的“规训”程序贯穿于整个社会之中；而在《认知的意志》中，他进一步以“性经验”作为权力关系运作的支点，关注性经验与这一权力机制的关系，并且试图提出一套新的“权力理论”。首先，福柯写这本书的动机与出发点是反对弗洛伊德和拉康的精神分析理论，因为后者从压抑与解放的二元对立出发，认为性从来只是被否认和被压抑的，但是，福柯却发现，从 16 世纪末以来，性不仅被压抑，而且被激活起来，不断被生产和繁殖出来。这正是各种权力关系在性经验的机制中运作的结果，简言之，压抑与解放恰恰是权力机制中互相关联的两个方面。它表现为对肉体的惩戒权力和政府对人口的调节权力，即“我们大家都生活在‘性’社会里，或者说是生活在‘性’之中。权力机制告诫身体、生命、繁衍生命的东西、增强人种的东西注意自己的力量、控制能力或者供人使用的能力。权力‘向’性谈论性……”[②]总之，在“身体”与“人口”的连结点上，性变成了以管理生命为中心的权力的中心目标。

《性经验史》第 1 卷出版后，福柯却沉寂了很多年，一直没有按照预告整理出版《性经验史》的后 5 卷。据 Didier Eribon 在《米歇尔·福柯》中说，其实资料已经准备就绪，福柯的桌子上“摆着标有不同题目的卷宗，等待最后完稿的时刻”。从 1976 年到



1984年，在他去世前，福柯不断重写这些手稿，它们"乍一看字迹几乎不能辨认，上面到处都是补白和涂改"。[③]从中不难发现，福柯已经改变了想法，不再想撰写预告过的《性经验史》的续篇，而是完全打乱了计划。他开始对古希腊罗马文化和基督教早期文学发生了兴趣。为此，他经常前往索尔舒图书馆查找有关资料，又写出了大量手稿。从1979年起，他先后应邀在美国一些著名大学讲演，首次展现了这些新的研究成果。1979年10月，他在斯坦福大学作了有关"教士权力"的讲演："普遍性与特殊性，走向政治理性批判"。1980年10月，他在加州大学伯克利分校作了"真理与主体性"的讲演。1983年后，他又在加州大学伯克利分校开设了"自我的教化"的公开课(它后来成了《性经验史》第三卷的第二章)。同年秋天，他继续在该校讲授"自由化"、"治理艺术"和"讲真话"的课程。这些讲演与他在法兰西学院的授课主题是一致的，在内容上亦是互补的。此外，美国大学图书馆的丰富藏书和高效管理对福柯亦帮助良多，使他加快了《性经验史》续篇的写作步伐。

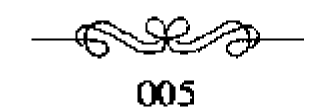
不难发现，在1976—1984年间，福柯思想经历了一次重大变迁。在《认知的意志》中，他试图在基督教及其忏悔学说中寻找"性话语"的来源。1979—1980年，他在法兰西学院讲授"对活人的治理"这一课程，专门研究"早期基督教心灵忏悔的考察程序"，他提出的问题是"人们不只是简单的服从，而且可以通过陈述它来表明对自己的治理是如何形成的"。在这一讲稿的基础上，他完成了《肉体的忏悔》一书的第一稿。[④]但是不久，他发现这种对自己的治理只是"自我的伦理"和"自我的技术"的一种晚出的形式，其来源还可追溯到古希腊罗马时代的"异教文化"。他进而发现，基督教的"苦行"观念在异教文化中已经存在，但是它不是出于"原罪"的考虑，而是"自我的技术"和"自我的教化"



的问题。[5]于是他又计划另列2卷(《快感的享用》与《关注自我》)来研究异教道德观如何在基督教发展的前夕建立起这些“规则的方式”。由此,《性经验史》的整个写作计划又颠倒了过来:第1卷《认知的意志》(1976)、第2卷《快感的享用》、第3卷《关注自我》和第4卷《肉体的忏悔》。

1984年6月,福柯还专门为即将出版的《性经验史》后3卷撰写了“内容概要”:

> 《认知的意志》陈述这一系列研究的初步计划不是重构性行为和性实践的历史,也不是分析那些(科学的、宗教或哲学的)思想,人们通过这些思想表现这些行为,而是弄清在现代西方社会中,像“性经验”这样的东西是如何被构造的,这个概念人所共知,但在19世纪初之前却从未出现。
>
> 把性说成是一种历史的构建的经验意味着研究欲望主体的谱系学,还意味着不仅要上溯基督教传统的形成初期,还要追溯古代哲学思想。
>
> 福柯在从现代通过基督教返归古代文化的过程中,遇到了一个简单却又常见的问题:为什么性行为,为什么属于性行为范畴的活动与快感会成为伦理学关心的对象?为什么在不同时期这种对伦理学的关注显得比人们对诸如滋养行为或履行公民义务之类的个体或群体生活的其他领域的关注更重要呢?这种应用于希腊—拉丁文化中的生存问题似乎也涉及人们可以称作“生存艺术”或者“自我的技术”的实践的整体。它们具有十分重要的意义,值得全面研究。这就是福柯最终将他的广泛研究全部重新集中在古典时代文化至基督的最初几个世纪的欲望之人的谱系学上的原因。三卷本使他的研究形成整体:
>
> ——《快感的享用》研究性行为被古希腊思想视为道德



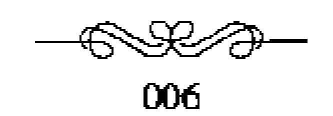
评价和选择范畴的方式，以及它所参照的主观化的方式：道德实质、服从类型、自我设计和伦理目的理论的形式。研究医学和哲学思想如何制定这种“快感的享用”和表达那些构成与自己肉体的关系、与自己妻子的关系、与孩子的关系、与真理的关系这四大经验轴心循环的主题。

——《关注自我》分析公元最初两个世纪的希腊和拉丁文献中提出的问题，及其他在自我关心控制着的生活艺术中所经历的转变。

——最后《肉体的忏悔》探讨基督教最初几个世纪的肉体经验以及欲望的宗教经典和无邪辨读在基督教中所引起的作用。[6]

不久，《快感的享用》和《关注自我》如约出版。但是，最先完成的《肉体的忏悔》却一直没有出版的消息。原来是艾滋病赶在福柯修改完它之前发作了，夺去了他的生命。也许是崇尚完美，福柯在去世前还表示了“不出版遗著”的愿望。他的家人为了尊重他的这一遗愿，至今不许出版《肉体的忏悔》。

2000年年底，我在比利时鲁汶大学的图书馆里找到一本由著名的年鉴学派历史学家菲利浦·阿里耶主编的《西方的性》（*La sexualité de l'Occident*）一书，其中收入了福柯的一篇论文《为贞洁而战斗》（*Le combat de la chasteté*）。经查询，我发现它出自《性经验史》第四卷，后又被收入 François Ewald 等人主编的福柯言论集《言与文》（*Dits et écrits*）之中。据我个人所知，这是仅能见到的《性经验史》第四卷《肉体的忏悔》中的文字。此外，我还把它与福柯1979—1980年在法兰西学院的授课概要“对活人的治理”进行了比较阅读，发现它们利用的材料是一致的，但是侧重点与出发点则不同，即福柯的视线已经从“控制的技术”转向了“自我的技术”，因而可以说《为贞洁而战斗》一文出自《性经验



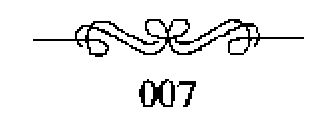
史》第四卷的修改稿。

为了尽量补全《性经验史》并展现其全貌，我在回国后立即向上海人民出版社顾兆敏先生提出希望出一个《性经验史》的增订本，把第四卷的这一公开发表的部分收入进去。在得到允许后，我还对中译本进行了修订。除对第三卷《关注自我》做了少许改动外，我重点对第一卷《认知的意志》和第二卷《快感的享用》进行了全面的修订，部分章节做了重译。

在最初翻译本书以及此次修订过程中，我曾先后参考过 Robert Hurley 的英译本（*The History of Sexuality*, Vol. 1: *An Introduction*, 1978）、张廷琛先生等译的第一、二卷《性史》（上海科学技术文献出版社，1989 年 1 月）和尚恒先生译的第一卷《求知之志》（收入杜小真女士主编的《福柯集》，上海远东出版社，1998 年 12 月）。本书所附的"福柯年表"则是根据 François Ewald 编写的《福柯年谱》（"*Repères biographiques*"，收在法国《文学杂志》1994 年福柯专号上）编译而成的。此外，为了方便读者，我还编写了"人名索引"。不过，限于篇幅，我没有对书中出现的大量古希腊—罗马时期的人物给出"专名释义"，有兴趣的读者可以查阅"勒布古典丛书"（复旦大学图书馆和上海社会科学院图书馆皆有收藏）。

其次，我要说明的是，《性经验史》的"译者序"是根据 Steven Best and Douglas Kellner 的《后现代理论：批判的询问》（*Postmodern Theory: critical interrogations*）、Frédéric Gros 的《米歇尔·福柯》（*Michel Foucault*）等书编写而成。考虑到当时在"译者序"后对此未加注明，加之它与《性经验史》本身的关系不大，所以这次就把它删去了。

最后，对于米歇尔·福柯的亲属们慷慨地把《为贞洁而战斗》一文的中文版权授予我们，我表示衷心的感谢。此外，法国伽里



马赫出版社对外版权部 Anne Delmas 女士和巴黎高等师范学校哲学系主任 Claude Ambert 教授在版权与翻译方面的帮助，我也表示深深的谢意。

由于本人学识浅陋，这本译著虽经修订，错误之处仍然难免，敬请读者批评、指正。

余碧平

2002 年 5 月

注　释

① 本文的部分内容曾发表在 2000 年第 4 期的《世纪书窗》(上海书店出版社)上。

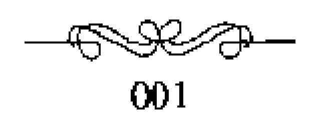
② 《性经验史》，法文"如是"版，第 194 页。

③ 迪迪埃·埃里蓬：《权力与反抗：米歇尔·福柯传》，谢强、马月译，北京大学出版社，1997 年，第 305—306 页。

④ 同上，第 358 页。

⑤ 同上，第 359 页。

⑥ 同上，第 361—362 页(译文有改动)。



目录

第 一 卷

认 知 的 意 志



第一章

我们是“另一类维多利亚时代的人”

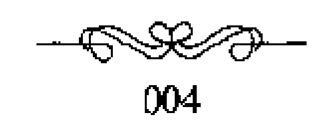
长期以来，我们一直忍受着维多利亚时代的生活规范，至今仍然如此。这位一本正经的女王还出现在我们性经验的徽章上，矜持、缄默和虚伪。

9

在17世纪初叶，人们对性还有几分坦诚。性生活不需要什么隐秘，言谈之间毫无顾忌，行事也没有太多的掩饰。时间一长，大家对这些放肆的言行也见怪不怪了。如果与19世纪相比较，对于这些粗野的、猥亵的和下流的言行的约束要宽松得多。那时，人们举止坦露，言而无羞，公然违反礼仪规范，裸体示人和随意做爱，对此，成年人开怀大笑，夹杂在大人们中间的小机灵鬼们也毫无羞耻和局促之感。这个时代是肉体“展示”的时代。

在这个时代之后，黄昏迅速出现，直至维多利亚时代资产阶级的单调乏味的黑夜降临。于是，性经验被小心翼翼地贴上封条。它只好挪挪窝，为家庭夫妇所垄断。性完全被视为繁衍后代的严肃的事情。对于性，人们一般都保持缄默，惟独有生育力的合法夫妇才是立法者。他们是大家的榜样，强调规范和了解真相，并且在遵守保密原则的同时，享有发言权。上自社会，下至每家每户，性只存在于父母的卧室里，它既实用，又丰富。除

10



此之外，其余的人对性都不甚了了。于是，彬彬有礼的态度就是要避免肉体的接触，用词得当就是要求净化语言。如果性无能的人一直无法生育，而且到处张扬，那么他就被视为变态的人。他将要接受这种身份，并且应该为此遭受惩罚。

一切没有被纳入生育和繁衍活动的性活动都是毫无立足之地的，也是不能说出来的。对此，大家要拒绝、否认和默不作声。它不仅不存在，而且也不应该存在，一旦它在言行中稍有表现，大家就要根除它。以儿童为例，大家知道他们是没有性的：因为大家让他们忌讳性，禁止他们谈及性，在他们将要露出性器官的时候要紧闭双眼和捂住耳朵，而且一定要完全保持沉默。这就是压抑的实质，它有别于刑法的简单禁令：虽然它也是禁止对象存在，但是它还是保持沉默的命令、对禁止对象存在的肯定，而且证明对性不仅不要去说，还不要去看和了解。因此，根据这种蹩脚的逻辑，现代资产阶级社会的虚伪就暴露无遗了。不过，它也会被迫作出某些让步。假若真的不得不向越轨的性活动让步，那么也要到别处寻欢作乐：它们在那里即使不属于生育活动，至少也是赢利的行当。妓院和诊所都是这种宽容之所：娼妓、嫖客、拉皮条的、精神病医师和他的歇斯底里病人——这些人被斯蒂芬·马尔库斯称为“另一类维多利亚时代的人”——似乎悄悄地把不可说出的快感变成了可以计价的东西。他们的言行举止必须是隐秘的，因而这些交易的代价不菲。只有在这里，放荡的性才有权以各种真实的、但又孤立的方式出现，才有权用各种受到约束与规范的暗语说出来。而且，现代清教主义还到处强迫人们遵守它的三项律令：即禁止、否认不正当的性活动，对性活动本身也要默不作声。

在这两个漫长的世纪里，性经验史应该首先被读解成压抑不断增大的编年史，对此，我们要问：我们将会摆脱压抑而获自



由吗？有人告诉我们：进展非常小。这也许是弗洛伊德说的。但是，他的研究在医学上仍然非常慎重，从科学上确保性是无害的，为此还提出许多警告，认为只有在床笫与话语之间最安全和隐秘的地方才能纵情享受云雨之乐，但是也只是在床上说些有用的悄悄话。难道性事就不能换一种方式吗？有人会向我们解释：如果自古典时代以来性压抑一直是连结权力、知识和性经验的基本方式，那么我们只有付出高昂的代价，才能从中解放出来。这也就是说，我们应该违反法律，解除禁忌，口无遮拦，重新享受现实的快感，而且权力机制也要发生结构转变。这是因为即使真理发出的光亮再微弱，也是受制于政治的。由此之故，我们无法通过一次简单的医学实践或某种严格的理论话语而达到自我解放的目的。因此，大家指责弗洛伊德的因循守旧和心理分析的规范化的作用，指责它们在赖希的激烈批评之下的羞羞答答，指责性的"科学"所确保的一切性事整合的效果以及性学实践的暧昧之处。 12

关于现代性压抑的这一话语说得头头是道。毫无疑问，它不难做到这一点。因为它有着来自历史的和政治的郑重保证。在数百年的自由表达和开放之后，出现了压抑的时代，它源于17世纪，人们以此来配合资本主义的发展：它与资产阶级的秩序联为一体。性及其性游戏的小小编年史立即移入到生产方式的正统历史之中，从此不再微不足道了。于是这就产生了一种解释原则：如果性遭到非常严格的压抑，那么这是因为它是与一般的紧张劳动不相容的。当人们系统地使用劳动力时，除了为自身的繁衍需要最低限度的快感外，人们可能会容忍劳动力为各种快感而浪费精力吗？也许，性及其结果不容易被了解，但是由此而形成的对它们的压抑却是易于分析的。性的动机——性自由的动机，还有人们获得性知识和有权谈论性的动机——其 13

正当性是与政治动机的正当性联系在一起的:性本身是属于未来的。也许,多疑的人会问,为了竭力维护性的历史而设置的这么多预防措施,这是否还带有各种古老的羞耻心的痕迹:好像是为了这一话语能够被掌握或接受,必须先有这些重要的关系。

但是,用压抑来说明性与权力的关系也许另有让我们非常满意的原因:即对说话者有益。如果性受到压抑,也就是说性被禁止、性是虚无的、对性要保持沉默,那么谈论性及其压抑的惟一事实就是一种故意的犯禁行为。谁这样谈性,他就站到了权力之外的某一位置上了。他搅乱了法律,预见到一点未来的自由。今天,大家就是以这种庄重的态度来谈论性的。当最早的人口学家和19世纪的精神病学家需要提起性时,他们认为自己必须为让读者们关注如此低级无聊的主题而道歉。几十年来,我们也是不装腔作势一番,是不会谈论性的:因为我们意识到这是在冒犯现实的秩序,也知道说话的语气是有颠覆性的,而且隐含着逃避现在、召唤未来早日到来的热情。这样,反抗、自由承诺和下一个奉行不同法律的时代这些东西就轻易地进入了这一关于性压抑的话语之中。在此,我们还发现某些古老预言的传统作用的现代反响。明天,性就会变好了。这是因为我们肯定了这一压抑,所以我们还可以小心地让由于担心成为笑料或历史的严酷性而妨碍我们中大部分人接近的目标共存:即让革命与幸福,或者革命与另一个更新更好的肉体,或者革命与快感共存。这样,就可以与权力唱反调,说出真相和享受快乐;把觉悟、解放和多种快感联系起来;坚持话语中认知的热情、改变法律的意愿和理想的乐园之间的相互结合。毫无疑问,这促使我们坚持根据压抑来谈论性;它也许说明了我们赋予一切性话语和细心倾听那些力图取消性话语影响的人的这一简单事实的商业价值。首先,在我们的文明中,倾听他人吐露性秘密的工作人员是

要收取报酬的,这在世界上是独一无二的:好像谈性的愿望和大家想要性的兴趣已经大大地超出了倾听的各种可能性,某些人已经把他们的耳朵出租了。

但是,我以为比经济影响更为本质的是我们时代的话语存在,其中性、真相的展现、世界法律的颠覆、另一个时代的宣示和对一种最大幸福的承诺联成一体。今天,性成了这个在西方十分熟悉和重要的古老的说教形式的支柱。一个庞大的性说教——它拥有眼光敏锐的神学家和通俗的语言——数十年来渗透到我们的社会之中。它批判古代的秩序,揭露虚伪,歌颂直接的和实在的权利。它让人向往另一种城市。让我们想一想方济各派。我们想知道它怎样能够让长期伴随革命规划的激情和虔诚在西方工业社会中(至少在很大程度上)转移到性上。

因此,被压抑的性观念不仅仅是理论问题。对只是在忙忙碌碌的和精打细算的虚伪的资产阶级时代才被驯服的性经验的肯定是与对旨在说出性真相、改变现实中的性结构、颠覆支配性的法律和改变性的未来的话语的夸大成双成对的。压抑的内容和说教的形式相互传递和加强。说性没有被压抑,或者说性与权力的关系不是压抑关系,可能只是一种贫乏的悖论。这不仅损害了一个广为接受的观点,而且还是与支持这一观点的整个经济与所有话语"利益"相反对的。

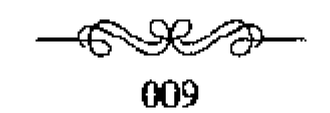
我想从这一点出发确定一系列历史的分析,本书既是它们的导言,也是第一个粗略的研究:确定几个富有意义的历史时刻,勾勒出某些理论问题。总之,它探讨的是一个多世纪以来因为虚伪而受到大肆抨击的社会,这个社会喋喋不休地谈论它的缄默,不厌其烦地细说它没有说出的话,揭露它施加的权力,许诺要从让自己运转起来的法律中解放出来。我不仅想完整地考察一下这些话语,而且还要研究引导它们的意愿和支持它们的

15

16

战略意向。我要提出的问题不是:为什么我们受到压制?而是当我们说我们受到了压制时,为什么会带有那么多反对刚刚过去的时代、反对现在和反对我们自己的激情和怨恨呢?我们究竟通过什么螺旋形的过程最终肯定性被否定、公开指出我们隐匿了性和说我们闭口不谈性,而同时又用清楚无误的语言说出了性、力图让大家在其赤裸裸的现实中看清性以及在性权力及其后果的实证性中肯定它呢?当然,我们完全可以合法地追问,为什么我们长久以来会把性与罪恶联系在一起呢?还有,我们必须知道这种结合是如何发生的?必须避免未经充分准备就笼统地得出性已经"被禁止"的结论。我们还要追问,为什么我们今天会对以往犯下的性罪恶感到内疚呢?我们是通过什么途径而在性方面行为"失当"呢?西方文明十分独特之处就在于它长久以来,一直到今天,仍然有着反对性的"罪恶",这难道是滥用权力的结果吗?这一变动又是怎样发生的呢?因为就在它要求我们摆脱性的罪恶本性的同时,它又给我们强加了一个巨大的历史错误,这一错误就在于想象出这一犯错误的本性,并且从这一信念中引出各种灾难性的后果。

也许有人对我说,如果今天有那么多的人赞同这种压抑,那么这是因为它在历史上是理所当然的。还有,如果这些人长久以来一直这样自信满满地如是说,那么这是因为这种压抑已经深深地扎根了,它有着稳固的根据和理由,还有,它压迫性的方式十分严厉,以致仅靠揭露是无法让我们自由的。这方面的工作还长着呢。因为这一工作特别注意压抑无用的能量、快感的强度和犯禁的行为,所以它比权力本身——特别是像在我们社会中运作的权力——更加长久。这样,我们必须想到从这一压抑权力中摆脱出来的后果是缓慢地表现出来的。自由地谈论性和在现实中接受性的事业对于上千年的历史来说是闻所未闻



的。此外，它还非常敌视权力的内在机制，在实现自己的目标之前，它只能长期停滞不前。

然而，对于我所说的这种“压抑假说”而言，我们可以提出三大怀疑。第一个怀疑：性压抑真的是一种历史事实吗？我们一眼瞥见的对象——它准许提出一个基本假说——真的是17世纪以来建立起来的或强化的性压抑体制？这是一个历史问题。第二个怀疑：权力机器，特别是在我们社会中起作用的权力机器真的在本质上是维护压抑秩序的吗？禁止、审查和否定真的是在一切社会中权力一般运作的形式吗？这是一个历史的和理论的问题。最后，第三个怀疑：有关压抑的批判话语为了阻止压抑是否已经与一直未受到置疑的权力机制交织在一起了呢？或者它不属于它所揭露（毫无疑问，也是歪曲）的“压抑”的历史网络呢？在压抑时代与对压抑的批判分析之间是否存在一个历史的断裂呢？这是一个历史的和政治的问题。提出这三大怀疑，这不仅仅是提出与第一类假说相反的假说，也不是说：性不但没有在资本主义社会和资产阶级社会里受到压抑，相反还受益于一个永恒自由的体制。这也不是说：在我们的社会中，权力不是压抑，而是宽容，大家对压抑的批评大有与之决裂的架势。这种批评属于一个比自身更加古老的过程，按照这一过程的方向，它将是一个禁忌不断减轻的新的时期，或者是一个更加狡猾的或更加审慎的权力形式。

我对压抑假说的怀疑，目的不是指出它是错误的，而是把它重新纳入到17世纪以来现代社会内部的性话语的一般结构之中。为什么大家要谈论性经验？大家究竟谈了些什么？性话语又引起了什么权力后果呢？在这些话语、权力后果和由此而来的快感之间，存在着什么样的联系呢？由此又形成了什么知识？简言之，它就是在自己的运作和存在理由中规定支撑着我们社

会中性话语的权力—知识—快感的体制。因而，重要的(至少是最重要的)不是去了解我们是否对性说是或否，我们是否宣布禁忌或许可，我们是否肯定它的重要性，或者我们是否否定它的结果，我们是否改变我们用来指称性的词语，而是要考虑我们谈论性的事实、谁在谈论性、我们谈论性的地点和观点、煽动我们谈论性并且积累和传播性话语的各种机构，一句话，就是要考虑全部的“话语事实”和“性话语实践”。此外，重要之处还在于权力是在什么形式下，通过什么渠道、顺着什么话语最终渗透到最微妙和最个体化的行为中去，它沿着什么道路直达罕见的或几乎察觉不到的欲望形式，还有，它又怎样穿透和控制了日常的快感，而所有这一切及其后果又能够既是对性的拒斥、阻碍和否定，又是对性的煽动和深化，简言之，它们具有“多种形式的权力技术”。最后，重要之处不在于确定这些话语产物和这些权力后果是否揭露了性的真相，或者是掩盖它的谎言，而是要抽取出支持它们并且作为它们的手段的“认知的意志”。

大家必须搞清楚，我并不主张古典时代以降性没有受到禁止、阻碍、掩饰或误解，我也没有断言过这个时期的性比以往更少压抑。我没有说过性禁忌是一种圈套，而是说这是一个让性成为基本的构成要素的圈套，从这一圈套出发，我们可以撰写现代性话语的历史。所有这些被压抑假说装进一个只说不的庞大的中央机制之中的否定因素——禁止、拒斥、审查和否定都只是在无法还原到自身的话语实践、权力技术和认知意志中发挥局部的和策略的作用的各种片断。

总之，我不打算分析我们通常优先考虑的性饥渴结构和性淡化的原则，而是找出话语生产(当然，它还节制各种沉默)、权力生产(有时，它有禁忌作用)和知识生产(它经常传播各种错误或误解)的要求。我要写出这些要求及其转变的历史。然而，从



这一观点写出的这第一部粗略的研究结果，说明了16世纪以降，性“话语实践”不但没有屈从于一个限制的过程，相反却是服从于一个煽动不断增大的机制。各种作用于性的权力技术没有屈从于一个严格挑选的原则，而是服从于一个多元形式的性经验的撒播和移植的原则。认知意志也不是不能越雷池一步，而是顽强地——当然是通过各种错误——构成了一门性经验的科学。我力图绕到压抑假说及其引发的禁忌事实或排斥事实的背后，从一些具有标志性意义的历史事实出发，让这些运动系统地呈现出来。

第二章
压 抑 假 说

一、话 语 煽 动

25

17世纪是一个压抑时代的开始，专属于所谓的资本主义社会，也许我们至今尚未完全摆脱它。从这个时代起，指称性成了一件更加困难和要付出更高代价的事情。如果要在现实中控制性，人们首先必须把它还原到语言层面，控制它在话语中的自由交流，把它从言谈对象中剔除出去，禁用明显表现性的词语。这样，甚至连这些禁忌也害怕直呼性。现代人也羞于说性，相互之间传递的惟一禁忌游戏就是：通过一直保持缄默，来强迫人们闭口不谈性。检查制度。

然而，一旦我们考察最近三个世纪来它们的连续变化，事情就大不相同了：围绕着性，发生了一次真正的话语爆炸。我们必

26

须明白，很可能发生了一次对允许使用的词汇的十分严格的净化。人们很可能规范了全部暗示和隐喻的修辞。毫无疑问，词语都经过了作为语言警察的新的礼仪规则的过滤检查。表达方式也受到了控制：大家将非常严格地规定在何时何地不能谈论性；还要确定在何种场合下，说话双方是谁，以及处于何种社会关系之中。这样，大家要划定清楚缄默的区域，即使不能绝对沉



默，至少也要保持警惕和审慎：例如在父母与孩子之间，或者在教师与学生、主人与仆人之间。几乎可以肯定，这里存在着一种约束结构。它被整合到语言和说话的政治之中，这种政治一方面是自发的，另一方面又是协商的结果，它伴随着古典时代的社会重组。

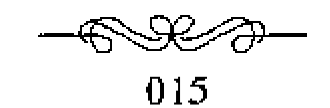
相反，在话语及其领域的层面上，存在着几乎相反的现象。关于性的各种话语在形式和对象方面各不相同，它们不停地增长着：18世纪以来，性话语加速泛滥。这里，我指的不是"犯禁"话语的可能增多，这些违禁话语粗鲁地凌辱或者嘲讽性，赋予它以新的羞耻。礼仪规范日益严厉，很可能导致相反的结果，使得不得体的话语得到了加强。但是，重要的是性话语在权力运作的范围内不断增加：权力机构煽动人们去谈性，并且谈得愈多愈好，权力当局还坚持要听到人们谈性，并且让性现身说法，发音准确，事无巨细。

以特兰托会议之后的天主教教士守则和忏悔圣事的演变为例。大家渐渐地掩盖了中世纪忏悔手册提出的赤裸裸的问题，其中很多忏悔手册直到17世纪还流行着。以往像桑切兹或汤布里尼一些人长期以来认为严格地叙述性活动的操作细节对于忏悔的完整性是必不可少的，如双方各自的位置、表现出的态度、姿式、抚摸和快感的确切时段，但是后来大家不再注意细节了。大家不得不谨言慎行。对于各种不洁的罪恶，大家必须万分小心："这种东西就像沥青一样，一旦沾上身，它就无法去掉，不管你把它扔到多远，身上总有一块污渍或泥痕。"[①]以后，阿尔芬斯·德·利古奥里规定，一旦涉及性，要从一些"拐弯抹角的和有点模糊的"问题出发，点到为止，尤其对于儿童而言。[②]

但是，语言能够被净化。坦白的范围，即肉体坦白的范围，不断地扩大。因为反改革的运动在各个天主教国家里忙于加快

忏悔的年度节奏。因为它力图强迫大家接受自我审查的审慎规则。但是主要的，这是因为它愈来愈在忏悔中强调——也许，不惜以其他一些罪恶为代价——肉体的一切暗示：思想、欲望、意淫、乐趣、身心的协调运动，所有这些从此必须在忏悔和引导的相互作用中被详细地坦白出来。根据新的教士守则，大家必须审慎地提及性。但是，性的各个方面、关系和影响必须得到细致的考察，直至它们最细微的分支：幻想中的一个阴影、一个被缓缓驱除的印象、身体运作和精神愉悦之间的必然协调，所有这些都必须交代清楚。这一双向演变使得肉体成了万恶的根源，并且在性活动最关键的时刻让肉体陷入难以察觉和表达的欲望迷乱之中。因为这是一种以最隐秘的方式腐蚀了整个人的罪恶："因此，必须勤快地检查你所有的精神能力，记忆、理解和意志。还必须仔细地检查你的全部感官……此外，你必须检查你的全部思想、言论和行为。一直检查到你的梦，看看你醒来后是否赞同它们……最后，你不要认为在这种如此敏感和危险的事物里会有什么微不足道的东西。"③对此，必须用一种负责任的和审慎的话语拐弯抹角地关注身心的连结线：它在罪恶的表面之下展现了肉体未断的肋骨。在语言被小心净化和大家不再直接谈性的情况下，性落入了话语的掌握之中，话语不断地捕捉它，不让它有丝毫躲藏和喘息的机会。

也许，这是现代西方人第一次被迫接受这样一种如此特别的、以普遍禁忌形式出现的命令。我不是说现代西方人要像传统忏悔要求的那样，有义务供认自己违反性法律的言行，而是指他们有着经常自我坦白和向他人坦白所有通过身心而与性密切相关的无以数计的快感、感受和思想之间的相互作用的无限任务。这一把性"纳入话语之中"的规划，经历了很长时间才在僧侣的禁欲传统中逐渐形成。在 17 世纪，出现了一种把性纳入话

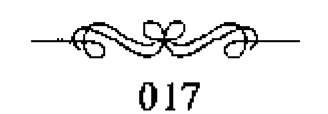


语之中的普遍规则。事实上，它只能应用在少数精英人物的身上，而一年中很少有几次忏悔的大多数信徒不会按照如此复杂的规定行事。但是毫无疑问，重要之处在于，这种义务至少被确定为全体善良基督徒的理想。为此，大家必须服从一种命令：不仅忏悔违反法律的行为，而且还要以坦白自己的全部欲望为目标。只要有可能，大家就必须巨细无遗地坦白出来，而且所使用的词语也必须是审慎中立的。基督教的教士守则明文规定，其基本职守是让任何带有性特征的东西进入没有终止的话语磨坊之中。[4]与这种宏大的驯服活动相比，禁用某些词语、说话要得体和一切审查词汇的手段只能是次要的机制：它们只是在道德上让前者为人接受和在技术上让前者有用的不同方式。

我们可以勾勒出一条从17世纪的教士守则直到它在"丑恶的"文学中的反映为止的线索。17世纪的精神导师们反复强调的是要全部说出来，"不仅包括熟练的性活动，而且还有感官抚摸、一切邪恶的目光、一切淫猥的话语……一切淫念"。[5]后来萨德(Sade)提出的戒律几乎是精神指导术的翻版："你的叙述必须细致入微，只要你不掩盖情节，我们就能判断出你叙述的激情是与道德和人的个性相关的。即使是最细微的情节，也会极大地帮助我们理解你的叙述。"[6]到了19世纪末，《我的隐秘生活》的匿名作者仍然受限于同样的规范。毫无疑问，至少从表面上看，他是那种传统意义上的浪荡子；但是他差不多把全部生活都投注在性活动上，而且还事无巨细地把它叙述出来。有时候，他为此感到内疚，强调自己对教育青年人的关心。于是，他发表了十一卷有关他的最细微的性冒险、性快感和性感受的著作，不过，只有少量印数。我们最好相信他在著作中表达了一种纯粹的命令："我说的是事实，它就是这样发生的，也是我能够回忆出来的。这就是我能够做的一切；""一种隐秘的生活不应该有任何

遗漏;没有什么东西是见不得人的……我们对人性的认识从不会过头。”[7]《我的隐秘生活》的隐士为了证明自己的描述,经常说他的这些最怪异的做法一定也是世上成千上万的男人的做法。但是其中最最奇特的做法是巨细无遗地坦白出来,日复一日,没完没了,两个世纪以来,这一原则深深地植根于现代人的心灵之中。与其说我在这个人身上看到了逃避强迫他沉默的“维多利亚主义”的勇气,不如说我认为在一个以审慎和羞耻的冗长指令为主导的时代里,他是坦白性事这一有着数百年历史的律令的最直接的和最朴实的代表。而“维多利亚清教主义”的各种羞耻戒律倒是历史的意外事件,它们只是整个将性纳入话语的宏大过程中的一次突变、一次升华和一次策略转变。

比起他的女王来,这位不知名的英国人在现代性经验史上能够更好地扮演主要角色。在很大程度上,现代性经验史是与基督教教士守则一起形成的。毫无疑问,与教士守则不同,他的目的是要增加他通过巨细无遗的叙述所体验到的性感受。如萨德,他写作是“为了自己的快感”。他小心地把对自己作品的编辑和重新读解与它们重复、延长和激发的性爱场景糅合起来。但是,无论如何,基督教教士守则也是旨在通过把欲望整合和应用到话语中而对欲望产生特别的影响:这种影响当然是要人控制欲望,远离它,而且还要人实现精神上的复归,皈依上帝;同时,这种影响还要求人在感受欲望烧身和抵制肉欲的对上帝之爱中体验带来最大幸福的痛苦。根本之处就在于此。即,三个世纪以来,西方人一直坚持全部坦白自己性事的这一目标;古典时代以来,性话语得到了不断的增加,地位也获得了更大的提高;大家希望通过这种审慎的分析话语可以对欲望产生转移、强化、重新定向和改变的多重影响。大家不仅扩大了坦白性事的范围,强迫人们一直扩展它,而且还根据一种意义远远大于禁忌



法令的复杂机制及其各种影响，把话语与性连结起来。这是对性的审查吗？其实大家建立的只是一种产生更多性话语的装置，性话语在它的结构中运转灵活，效果显著。

如果这一技术没有得到其他机制的支持和推动，那么它也许是与基督教性灵的命运或个体快感的结构联系在一起的。这本质上是一种“公众兴趣”。它不是一种好奇或一种集体的感受，也不是一种新颖的心态，而是权力运作的机制。其中性话语是它的本质(其原因有待讨论)。坦白性事的政治的、经济的和技术的煽动直到18世纪才出现，而且其形式也不是一种普遍的性理论，而是一种分析、计算、分类和举例，具有数量研究或因果研究的形式。思考性，这就是谈论性，这种谈论并不完全是道德的，而是合理的。这种必要性相当新颖。一开始它也对自身感到惊讶，并且为此道歉。那么，一种理性的话语如何才能够这样来谈论性呢？“哲学家们很少会正眼看待这些令人厌恶的和可笑的东西，在这里，必须同时避免虚伪和丑闻。”[⑧]大约一个世纪之后，我们看到医学不再为自己的陈述而感到惊讶，但是当它说出下面一段话时，它仍然感到有失偏颇：“笼罩在这些事实之上的阴影以及这些事实所引起的羞耻和反感，以致处在观察者的视线之外……我长期以来对是否要把这一令人可恶的场景纳入研究范围而感到犹豫不决……”[⑨]问题不在于这些顾虑，不在于这些事实所违背的道德主义，也不在于我们质疑他们的虚伪的方式，而是在于我们必须超越他们的那种公认的必然性。关于性，我们必须谈论它，我们必须公开谈论它，而且谈论的方式也不再有合法与非法之分，即使谈论者自己仍然坚持这种区分(这些冠冕堂皇的表白也是旨在揭示性)。我们必须谈论的性不再仅仅是惩罚或者宽容的对象，而是管理的对象。要把它置于有用性的体系之中，为了大家的最大福祉而去规范它，让它在最佳

状态之中发挥作用。性不仅仅是被批判的对象，它还是被管理的对象，它属于公共的权力，它要求有各种管理的程序，它还必须由各种分析的话语来承担。到了18世纪，性更成了治安的事情，但是在该词的完整意义上，它不是指对无序的压抑，而是提高集体的和个人的力量："我们必须根据它的那些条令规则的智慧来巩固和加强国家内部的权力，这种权力并不仅仅存在于一般共和国之中，也不仅仅存在于组成共和国的每位成员之中，而是处于共和国全体成员的能力和才华之中。因此治安当局必须利用这些手段让它们为公众的幸福服务，然而如果它没有认识到它具有这些共同的优点，那么它是不可能达到这一目标的。"[10]换言之，性治安不再是严格意义上的禁忌，而是通过各种有用的公共话语对性进行必要的调节。

要证明这一点，只要举个例证就足够了。到了18世纪，权力技术的最大新变化就是出现了作为政治经济问题的人口现象：富裕人口、手工业者或者有着劳动能力的人口，维持人口增长和人口所使用的资源之间的平衡。各个政府发现，它们对付的对象不是臣民，也不是"人民"，而是"人口"，以及它的特殊现象和各种变量：出生率、发病率、寿命、生育率、健康状况、发病频率、饮食形式和居住形式。所有这些变量都处在各种生命运动和各种机构的特殊影响之间的交叉点上："国家的人口分布不是根据自然人口的繁衍，而是根据它的工业、它的产品以及各种不同的机构……人口增长就像地里的庄稼一样，它是与劳动资源和劳动中获得的利益成正比的。"[11]性就处于人口这一政治、经济问题的中心。我们必须分析出生率、结婚的年龄、合法和非法的出生、性关系的早熟和频率、提高生育率或者节育的方式、单身的后果或者禁忌的影响、节育行为的影响。在法国大革命的前期，人口学家们就已经知道这些著名的"致命秘方"在乡间已

是司空见惯的事情。当然，长久以来人们认为如果一个国家想要富足和强大，它就必须有人口，但是一个社会认为它的未来和命运不仅仅是与公民的人数和德行相关，也不仅仅与公民之间的婚姻规则和家庭的组织有关，而是与每位公民使用他（她）的性的方式有关，这在历史上还是第一次。大家开始从对富人们、单身汉们和浪荡子们的放荡不羁的行为的哀伤转向一个以人口的性行为分析为对象和干涉目标的话语之中。我们也从重商主义时代的大量人口学主题转向尝试根据鼓励生育的或者反对过多生育的目标和要求，而对人进行更细致和精确的调节。通过人口，政治经济学逐渐形成了一整套对性的观察结果，并且出现了在生物学和经济学的范围内分析性行为及其规定和影响。此外，还出现了旨在将夫妻的性行为转化为一种和谐的政治、经济行为的有计划运动。它们完全超越了传统的手段——道德和宗教训诫与财政措施。19 世纪和 20 世纪的各种种族主义在此也找到了它们的立足点。具体说来，国家对于公民们的性生活及其使用方式了如指掌，而每位公民也能够控制性生活的使用方式，在国家和个体之间，性成了一种目标，一种公共的目标。围绕着它形成了一整套各种话语、各种知识、各种分析和各种命令的网络。

儿童的性也是如此。我们常常说古典时代把儿童的性也隐藏了起来。直到《性学三论》问世之前，或者小汉斯的性焦虑引起人们重视之前，儿童的性尚未成功地摆脱出来。而且古代的言论"自由"的确可能在儿童和成人之间或在学生和老师之间销声匿迹。17 世纪的教师不会像埃拉姆斯在他的《对话录》中那样公开地建议他的学生选择一个好的妓女。长久以来，社会各个阶层因儿童的性早熟而发出的会心的大笑，渐渐被窒息了。但是这绝不是一种简单的闭口不言，而是一种新的话语体制。

相反，人类对性的谈论一点也没有减少，不过谈论的方式已经完全不同，这就是说话的人不同，出发点不同，希望达到的效果也不同。缄默自身、大家拒绝谈论或禁止点明的事物，以及某些谈话双方必须遵守的审慎原则，与其说是话语的绝对限制和与话语严格区分开来的另一面，不如说是在整体的战略中与所说出的事物一起作用的各种要素。这不是它在所说出的内容与没有说出的内容之间作出明确的二元划分，而是必须去规定不去说出它们的各种不同方式，确立能够说出它们的人与不能说出它们的人是如何分布的。对于双方来说，什么样的话语是被允许的，或者应该如何小心行事，沉默并不是只有一种，而是多种多样的，它们是支撑和渗透各种话语的总体战略不可分割的部分。

以18世纪的中学教育为例。总的说来大家会觉得，人们在学校生活中并不谈论性。但是只要看一眼学校的建筑分布、各种规训的规则以及所有内部的组织就足够了。这里不断会有性问题，建筑师们清楚地意识到这一点。学校的组织者们也一直考虑这一问题。校长们对此总是保持警惕，调整、预防措施以及惩罚与责任之间的相互作用不断地被提出来。班级的空间、课桌的形状、娱乐课程的安排、集体宿舍的分布(有还是没有间隔，有还是没有屏障)以及休息和睡眠的监督规则，所有这些都不厌其烦地涉及儿童的性。[12]我们把学院所使用的，并且把在它的工作人员之中流传的话语称作学校的内部话语。我们从中能发现，性一直存在着，早熟而且活跃。但是问题还不仅止于此，在整个18世纪，中学生的性比一般的青少年的性更加特别，成为了一种公众问题。医生们不仅向学校的领导和教师们提供他们的建议，并且为他们编写各种训诫、道德榜样或医学案例的书。这不仅是围绕中学生和他们的性，各种旨在建设理想的学校的训诫、观点、观察、医疗建议、门诊案例、改革蓝图和计划不断出

现。随着巴斯铎学说和德国博爱主义运动的开展，这种把青少年的性纳入话语之中的运动不断蓬勃开展。为此萨尔茨曼还建立了一所实验学校，其特点就是针对性的控制和教育，考虑非常周到，使得青年人的普遍罪恶无法在这些学校里出现。无论采取什么措施，孩子都不应该只是默不作声的对象，对于大人们为他们精心安排的一切，浑然无知。大家强迫他们接受一套很不理性的、有所节制的、符合规范和真实的性话语——一种话语矫正术。1776年5月，在博爱学院举办了一次盛大的活动，堪称这方面的典范，这是青少年的性与理性的话语之间首次协调一致，其形式是考试、答题、花卉游戏、颁发奖状和公布改进意见。为了显示对学生进行性教育的成功，巴斯铎邀请了德国著名的人物（歌德是少数几个拒绝邀请的人之一）。在这次公众集会上，一位名叫伏尔克的教授向学生们提出了一些经过选择的有关性、出生和生育的神秘的问题。他让学生们对画有一位怀孕的妇女、一对夫妻和一个婴儿的摇篮的图画发表评论。学生们的回答有条不紊，毫不忸怩作态，学生中也没有放肆的笑声来干扰他们的回答，倒是那些比孩子们还要孩子气的成年人发出了笑声。对此，伏尔克对他们进行了严厉的斥责。最后大家向这些在大人们的面前用有限的知识编织起话语和性的花环的、面颊丰满的孩子鼓掌欢呼。⑬

有人认为，教育机构大肆强迫人们对儿童的性、青少年的性保持缄默，这种说法并不准确。相反，18世纪以来，教育机构使这一问题的话语形式更加微分化。它为性问题建立了不同的切入点，它规范了说话的内容和说话者本身。谈论孩子们的性，让教育者、医生、官员和父母谈论孩子们的性，或者向他们谈论孩子们的性，让孩子们也谈论他们的性，把他们纳入一个话语的网络之中。这些话语，时而让他们叙述，时而评论有关他们的事

41
42

情,时而强迫接受规范性的知识,时而从他们出发形成被他们遗忘的知识。所有这些都允许把权力的强化和话语的多样化联系起来。从18世纪以来,儿童的性和青少年的性成了一种重要的目标。围绕着它,人们调整了无数的学校设置和话语战略。而且人们可能不让成年人和儿童用某种方式来谈论性。可能人们认为它过于直露、粗俗和荒唐,但是这也许是多样的、交叉的和等级化的话语起作用的交换条件。所有这些话语都是围绕着一束权力关系而紧密地联系在一起。

我们还可以举出其他一些中心,它们从18世纪或19世纪就开始积极地激发各种性话语。首先是医学,它借助的是各种"神经疾病";其次是精神病学,它开始是从"性过度"入手,然后是从手淫、性不满足、"生育舞弊"出发研究精神病的病因学,而且,它还特别把全部性倒错都纳入自己的范围内;还有刑事审判,它长期以来与以"骇人听闻的"和违反自然的犯罪形式出现的性经验打交道,但是,到了19世纪中叶,它开始对轻度违法、未成年人犯罪、无足轻重的性倒错进行细致的审判。最后,在上个世纪末发展起来的所有这些社会控制,检查夫妻、父母、儿童、危险的与处于危险之中的青少年的性经验——着手保护、分离、预防,到处把各种危险标明出来,唤起人们的注意,呼吁人们作出诊断,提出成堆的报告,组织各种治疗活动;它们围绕着性,施放出各种话语,强化人们对一种不断激发人们去谈论性的危险的意识。

1867年的一天,一位拉普库尔村的农业工人被告发。他头脑有点简单,一年四季在不同的地方打工,靠一点施舍和干苦活填饱肚皮,夜里则住在谷仓或马厩里。有一天,他在田边从一位小姑娘那里得到了一些爱抚,这种事他以前做过,也看见同村的顽童们这么做过,即在树林旁,或在通往圣尼古拉的路边排水沟

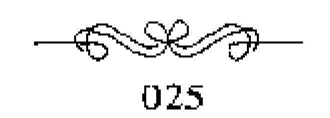
里，人们随意地玩一种被人称为“干酪奶”的游戏。结果，小姑娘的父母向村长揭发了他干的坏事，于是，村长向宪兵告发了他，宪兵又把他带到法官面前，法官控告了他，并把他首先交给一位医生，然后再把他交给另两位专家。这两位专家为他撰写了一份报告，并把它发表了出来。[14]这个故事有什么重要性呢？重要性就在于它的微不足道上。这一在乡村司空见惯的性经验，这些微不足道的林间野趣可能从某一时候开始，不仅成了集体不宽容的对象，而且是法律行为、医疗干预、门诊检查和理论说明的对象。重要之处还在于，人们还测量了直到那时为止仍然是农民生活的一部分的这个人的头颅，研究了他面部的骨架，检查了他的体格构造上是否有什么变态的迹象；而且，人们还让他开口说话，审问他的思想、倾向、习惯、感觉和判断。最后，人们决定被告无罪，把他作为医学和认识的纯粹对象而终生关在马勒维尔医院里，但是由于对他的详尽分析，使得知识界都知道了他。我们可以肯定，就在这同一时期里，拉普库尔村的教师告诫这些小村民们净化自己的语言，不要大声地谈论这些事情。但是，这无疑是使得知识与权力的各种制度用它们庄重的话语来占领这个日常生活的小剧场的条件之一。因此，正是当今社会——而且毫无疑问是有史以来第一次——在这些永恒的举止、这些由头脑简单的成人与懂事的孩子相互交流的毫不掩饰的快感之上，建立了一整套说话、分析和认识的机制。

一边是热衷于为自己写下他的隐秘生活的独特故事的英国浪荡子，另一边是作为他的同时代人的这个乡村傻瓜，他通过给小姑娘们几块钱，求得年长的女人不愿给他的性安慰。在这两个人之间，一定存在着某种深刻的联系：从一个极端到另一个极端，性成了必须说出的某种东西，而且必须根据各种不同的限制性推论机制完完全全地说出来。无论是说悄悄的知心话，还是

通过严厉的审问，文雅的或粗鲁的性都必须被说出来。因为制约这位英国无名氏和那位可怜的洛林农夫的是一个巨大的、多种形态的律令，而且历史又恰好让他名叫"茹伊"（Jouy）。[15]

从18世纪以来，性就不断地激发起一种普遍化的话语亢奋。而且，这些性话语的增多不是外在于权力或反对权力的；而是相反，性话语是在权力的范围之内，作为权力运作的手段起作用的。到处都有各种话语煽动，到处都有听取和记录的机构，到处都有观察、审问和表述的手段。人们揭发性，把它限制在一种话语存在中。从强迫每个人把他的性经验转变成一种永恒话语的独特律令，到在经济、教育、医学和司法中煽动、摘要、整理性话语和使之制度化的众多机制，我们的文明需要和组织了一个庞大的、滔滔不绝的性话语。也许，其他任何社会都不会在如此短暂的历史中累积出这么大量的性话语。我们谈论性也许比谈其他东西都多；我们热衷于做这件事。我们有一种奇怪的顾虑，相信我们没有谈够它，认为我们太过腼腆和胆怯了，认为我们因为惰性和顺从掩盖了明显不过的证据，而且还认为我们总是回避了问题的关键，所以我们必须重新开始研究它。在性方面，我们的社会是最喋喋不休和最急不可耐的了。

但是，这第一个粗略的研究表明，它研究的不是"一种"性话语，而是在不同的制度中起作用的一系列机制所产生的大量有关性的话语。中世纪围绕着肉体和忏悔实践的主题组织了一种非常单一的话语。最近几个世纪来，这一相对统一的话语遭到了解体、分化、减少，而在人口学、生物学、医学、精神病学、心理学、道德、教育学、政治批判等领域里却出现了话语爆炸现象。更重要的是，在有关色欲的道德神学与坦白的义务（有关性的理论话语以及它的第一人称叙述）之间牢固的联系，即使没有断开，至少也松弛和多样化了。从18世纪以来，在理性话语对性



的客观化与人人都努力说出自己的性的运动之间，出现了一系列的对峙、冲突、调整的努力、重新记录的企图。因此，我们不应该仅仅根据连续的扩张来讨论这一话语增长；我们必须从中看到这些话语中心的扩散、它们的形式多样化和维系它们的关系网的复杂分布。最近这三个世纪的显著特征，不是大家如何关心掩盖性，也不是语言上的过分羞涩，而是人们为了说性、让别人说性、让性自己说自己，为了听取、记录、抄写和重新分配性话语而发明的各种设施的变化和大扩散。围绕着性，形成了一张把性纳入到多样化的、特别的和强制性的话语之中的网络。在古典时代，人们必须说话得体，是否从此以后就出现了大规模的审查呢？其实这是一种对性的有规则的和多样性的话语煽动。

毫无疑问，人们会提出反对意见，认为如果为了谈论性就需要如此多的刺激作用和约束机制，那么这是因为存在着一个统治一切的基本禁令。惟有一些明确的需要——经济压力和政治利益——可能解除这一禁令，为性话语开放某些有限的和被小心规范的通道。这么谈论性，就需要建立如此多的约束机制以便让人们谈论性，但是必须是在一些严格的条件下，这难道只是证明性是隐秘的，而且人们试图继续维持这种局面吗？但是，我们必须经常探究的恰恰是这一论点，即性是在话语之外的，惟有解除障碍、取消秘密，才能打通直达性的道路。这一论点难道不是要求人们激发性话语的律令的一部分吗？难道不是为了激发人们去谈论性，为了让人们总是从头开始谈论性，人们才在现有的一切话语之外让性作为必须被揭发出来的秘密——性被迫保持缄默——闪闪发光，而且才会使得谈论性既是困难的，又是必须的，既是危险的，又是重要的吗？我们不应该忘记，基督教的教士守则通过把性当作必须被坦白的东西，从而一直认为性是令人不安的谜。性不是顽强地表现自身的东西，而是四处躲藏

的东西,因为它说话声音低,经常伪装自己,所以人们可能对它的潜伏性存在充耳不闻。性的秘密当然不是激发人们谈论性的根本原因,无论这些话语煽动是想破除性的神秘,还是以模糊的方式通过性话语继续保持性的秘密。这涉及一个本身属于这些煽动机制的论点:一种要求人们谈论性的方式,一个对于性话语的无限增多的结构必不可少的寓言。现代社会的特点不是把性隐藏起来,而是在强调性是"秘密"的同时,热衷于一直谈论性。

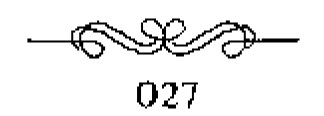
49

二、性倒错的插入

50

有人可能会提出反对意见,认为这种性话语的增多是一个简单的数量现象和一种纯粹的增长,好像人们所说的一切都是无关紧要的,好像人们谈论性的这一事实要比他们在谈论性的同时被迫接受的各种律令形式更为重要。如果他这么认为,那么他就错了。因为这一把性纳入话语的活动难道没有被赋予把不服从严格的繁衍结构的各种性经验形式逐出现实之外的任务(即向不生育的性行为说不,把快感赶到一边去,减少或排除不以生育为目的的各种性实践)吗?通过如此众多的话语,人们增加了对一些小小的性倒错的法律判决;人们把不合法的性行为与精神疾病联系起来;人们给从儿童时期到老年的性发展提出了一套规范,精心地规定了所有可能的性异常的特征;人们还组织了各种教育控制和医疗方法;围绕着那些最微小的怪诞念头,道德家们、特别是医生们收集了一套有关可憎事物或行为的夸张语汇:这些难道不是为了以生育为中心的性经验的利益消除如此众多的不结果实的性快感而使用的许多手段吗?两三个世

51



纪以来，我们围绕着性经验对这类饶舌的关注进行的热烈讨论，难道不是出于一种基本的担忧：确保人口密度、繁衍劳动力、维持社会关系的形式，简言之，就是规划一种经济上有用和政治上保守的性经验吗？

我还不知道这是否就是最终的目标。但是，人们不是试图通过减少性话语的方式达到这一目标的。19世纪和20世纪其实是性话语增加的时代：各种性经验四处扩散，它们不相协调的形式得到了强化，各种“性倒错”成倍地插入进来。我们的时代首创了各种各样的性混杂。

直到18世纪末，三种条理清楚的重要法典——不包括各种习惯法则和舆论约束——才控制了各种性实践，它们是教会法、基督教教士守则和民法。它们各自确定了合法的与非法的界限。然而，它们都是以夫妻性关系为中心的：夫妻的责任，完成它的能力，人们遵守它的方式，它附带的要求和暴力，以它为借口的无益的或不正当的抚爱，它的生育力或人们让它失去生育力的方式，人们需要它的时刻（怀孕和哺乳期是危险的时期，封斋期或小斋期是禁期），性交次数的多少。所有这些都渗透着各种规定。夫妻的性受到各种规则和忠告的纠缠。婚姻关系是各种限制最集中的中心。人们到处谈论它；它必须详细地坦白交代，远甚于其他东西。它受到较大的监督：如有差错，它需要在见证人的面前坦露自己和证明自己。“其余的关系”则仍很混乱：“鸡奸”没有明确的地位，或者人们认为儿童的性经验无关紧要，大家想想这些就可以了。

此外，这些不同的规范没有在违反联姻规则与生育偏差之间划出明确的界限。破坏婚姻法则或者寻求奇特的快感都应该受到谴责。在重大罪恶的名单中，根据它们的重要性来分，有淫荡行为（婚外性关系）、通奸、诱骗、精神的或肉体的乱伦，还有鸡

奸或相互"爱抚"。至于法庭,它能够给同性恋、不贞、没有得到父母许可的婚姻或兽奸定罪。在世俗领域里,就像在宗教领域里一样,人们考虑的是一般意义上的违法。无疑,"违反自然"被视为一种特别可憎的行为。但是,它只是被认为是"违反法律"的一种极端形式;它触犯了法令——这些法令与婚姻法令一样是神圣的,而且是为了控制事物的秩序和人们的规划而被确立的。有关性的禁令根本上具有法律性质。人们有时所依赖的这一"自然"还是一种法律。长期以来,阴阳人都是罪犯,或者是罪犯的后代,因为他们的解剖结构,甚至他们的存在搞乱了区分性别的和规范两性结合的法律。

18 世纪和 19 世纪的话语爆炸让以合法联姻为中心的体系经历了两次变化。首先是相对于异性之间的一夫一妻制的离心运动。当然,性实践与性快感的领域仍然把它作为自己的内在规则。但是,人们愈来愈少谈论它,总之,人们是愈来愈有节制。人们不再捕捉性的秘密,也不要求它日复一日地说出来。性经验规范的合法夫妻应该更加审慎。他们的性生活是作为一种规范起作用的,这种规范也许更加严格,但却是缄默无声的。相反,人们追问的是儿童的性经验,是疯子和罪犯的性经验,是那些不喜爱异性的人的性快感,是性幻想、性顽念、轻微躁狂症或狂怒。这些情况过去几乎不为人所知,但是现在却要说出来,艰难地坦白自己。当然,人们没少谴责它们。但是,人们倾听它们;而且人们有时还根据这些外围的性经验,通过一种反馈的运动重新追问有规则的性经验。

由此,在性经验的领域里出现了一种"反自然"的特殊向度。与其他被谴责的形式(像通奸或诱拐,愈来愈少受到谴责了)相比,它们有着自己的自主性:近亲结婚或者鸡奸,引诱一位修女或进行性虐待,欺骗妻子或者奸尸,它们变成了本质上不同的事



情。第六戒律所涵盖的领域开始解体了。曾在一个多世纪里作为行政管制的最常见的根据之一的"荒淫"这一含混不清的范畴在世俗范围内也瓦解了。从它的支离破碎的片断中,一方面出现了违反婚姻与家庭法规(或道德)的行为,另一方面则出现了损害自然运作规则的行为(而且,法律能够制裁这些损害行为)。也许,其中就有三个世纪唐璜的魅力未被消除掉的原因。在这位违反联姻法则的重要罪犯——偷香窃玉、勾引处女、给一些家庭带来耻辱、辱及别人的丈夫和父亲——之下出现了另一种人格:他身不由己带有十足的性疯狂。他还是浪荡子、性倒错者。他小心冲破了法律的束缚,但是,同时又有一种类似迷失方向的自然的东西让他远离了自然;他的死就是违法必究的超自然的力量对他的反自然的行为的报应。为了管理性,西方人依次地设想了两套庞大的法规体系——联姻法律和性欲秩序。唐璜就出现在它们共同的边界上,并且把它们都颠覆了。要想知道他是否是同性恋、自恋者或性无能者,我们还是让那些心理分析学家们去追问吧。

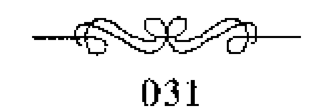
有关婚姻的自然法律与有关性经验的内在法则开始分别被记载下来,而且决不拖拖拉拉、含混不清。性倒错的世界被认为与违反法律或道德的行为有着共同之处,但不只是后者的变种。这一小批性倒错者是从过去的浪荡子那里产生出来,尽管有些类似,但却是不同的。从18世纪末至今,他们在社会的夹缝中流窜,被追踪,但不总是被法律追踪,常常被关禁闭,但不总是被关进监狱,他们也许是病人,但却是难堪的、危险的牺牲品,受尽一种莫名其妙的罪恶(也被称为邪恶,有时叫做犯罪)的折磨。他们是太懂事的孩子、早熟的女孩、糊里糊涂的中学生、可疑的仆人和教师、残忍的或躁狂的丈夫、孤独的拾荒者、有着莫名冲动的闲逛者:他们出没在惩戒委员会、儿童教养

56 所、感化院、法庭和收容所中;他们把自己的丑行告诉医生,把自己的疾病告诉法官。存在着无以数计的性倒错的家庭,这些性倒错者与犯人、疯子类似。一个世纪以来,他们一直带有"道德癫狂"、"生育神经官能症"、"生育感觉反常"、"变态"或"心理不平衡"的标记。

所有这些外围性活动的出现又意味着什么呢?它们不论何时都能出现这一事实是否表明规则放松了呢?或者,大家对它们十分关注的事实是否就证实了一个更加严厉的体制以及对它们采取严格控制的要求呢?从压抑的角度来看,事情就模棱两可了。如果我们想到针对性犯禁的法规在19世纪里已经大幅度地降低了它的严格性,以及正义经常让位于医学,那么其间就存在着宽容。但是,如果我们考虑到在教学或治疗过程中所实施的各种控制和监督机制,那么还存在着对法则严格性的巧妙补偿。此外,教会对夫妻性生活的干涉及其对非生育的"舞弊行为"的拒斥,两百年来已经大大丧失了它的坚定性。但是,医学在夫妻性快感中开始起作用:它创立了一种器质性的、功能性的或精神性的病理学,后者是从"不完全的"性实践中产生出来的;它还精心排列出从属快感的各种形式,把它们整合到本能的"发展"和"骚动"之中,并且着手管理它们。

57 也许,重要性并不在于宽容的程度或压抑的大小,而是在于权力运作的形式。当人们点出这种不同性活动的发展时,这是否指要把它们从现实中排斥出去呢?看来,权力在此的运作功能并不就是禁止。它涉及四种不同于简单禁止的运作。

1. 各种对血亲联姻的古老禁令(如此众多,如此复杂)或对不可避免的频繁发生的通奸的惩罚。从19世纪以来人们借以确立儿童的性经验和追踪他们"孤僻的习惯"的各种最新的控制方式不属于同一个权力机制。不仅因为一方面医学与矫正有

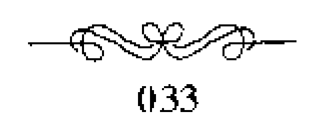


关，另一方面则涉及法律与刑罚，而且因为所实施的策略也不相同。从表面上看，这两种情况都旨在消除对象，尽管总是以失败而告终，但又会从头开始。然而，"乱伦"禁忌达成目的的方式是逐渐地减少它所谴责的对象；对儿童性经验的控制则是通过同时扩散它自身的权力和它所针对的对象来进行的，遵循的是一种可以达到无限的双重增长方式。教育者和医生们是把儿童的手淫作为一种人们力求消除的流行病来打击的。实际上，在这一让成人世界围绕儿童的性打转转的长期运动中，关键的是依赖于这些细腻的快感，把它们构成为秘密（即强迫它们掩藏起来，以便可以发现它们），然后跟踪追击，考察它们的前因后果，捕捉一切可能诱发或只是允许它们的东西。在它们可能表现自己的所有地方，人们都建立了各种监督的机制，设置了强迫它们坦白的陷阱，给出了各种滔滔不绝的矫正话语；人们向父母和教师们示警，让他们怀疑所有的儿童都是有毛病的，而且，如果他们对此怀疑得不够的话，那么他们自己就有犯错的恐惧。人们让他们面对这一不断发生的危险保持警惕，人们规范了他们的行为和教学法。人们还在家庭中间制定了一整套的性医学的规章。儿童的"恶习"与其说是一个敌人，不如说是权力机制依赖的基础。人们可以把它作为恶来消除，但是一定会失败。这样热衷于一种徒劳的工作让人不禁怀疑是人们自己要求它继续存在，在可见的与不可见的夹缝中扩散开去，而不是要它永远消失。在这一过程中，权力向前推进，增加它的中介效果，然而，它的目标却是向外扩展、自我分化和分岔，隐没在与它同步的现实中。表面上，这与一种阻碍机制相关；但是实际上，人们以儿童为中心布置了各种无边无际的渗透线。 58

2. 这一对外围性经验的新追逐引发了各种性倒错的新整合和一种对个体的新说明。鸡奸——古代民法或教会法中的鸡 59

奸——是一种被禁止的行为;鸡奸者只是法律主体。19世纪的同性恋者成为了重要人物,他有自己的经历、历史与儿童时期,有自己的性格与生活方式;还有一种轻浮的体态和神秘的生理现象。他完全没有摆脱他的性经验。在他身上,性经验无所不在:它潜藏在他的一切行为之下,因为它是他的行为中无限活跃的潜在原则;它还毫无羞耻地出现在他的脸上和身上,因为它是一个总会泄露真相的秘密。它与他是同体共存的和不可分割的,与其说是一种日常的罪恶,不如说是一种特有的本性。我们不要忘记,在确立同性恋的心理学的、精神病学的和医学的研究范围时(威斯特法勒于1870年发表的有关"相反的性感受"的著名论文可以被视为这一研究的开端[16]),人们不是通过一种性关系,而是借助性感受的某种特性、颠倒男女性别的某种方式来规定同性恋的。当同性恋从鸡奸行为转向了一种内心阴阳人、一种精神阴阳人时,它就成了性经验的诸多表现之一。过去鸡奸者只是个别的异端,而现在同性恋者则成了一个种类。

19世纪的精神病医生们同样把所有这些轻微的性倒错分门别类,通过给他们取些稀奇古怪的教名,对它们进行昆虫学式的研究。其中有拉色格命名的暴露癖者、比纳命名的恋物癖者、克拉夫特·埃平命名的恋动物癖者和兽奸者、罗莱德命名的身体单性论者;后来还有混合窥视癖者、男子乳房发育症者、恋老人癖者、性感倒错者和性交困难的女人。这些奇妙的异端名字涉及一种自然本性,它为了回避法律而忘掉了自己,但是为了继续产生出各种种类的性倒错,它又恢复了记忆,甚至是在毫无秩序的地方。驱逐所有这些性反常的权力机制只有在让这种性反常成为一种可分析的、看得见的和永久的存在时才会要求消除它。这种权力机制让它进入身体的深处,潜入各种行为之中,让它成为分类和理解的原则,把它构成为存在的根据和混乱中的自然



秩序。这是不是要排斥这些成千上万的反常性经验呢？不是，而是要对每一个反常性经验进行详尽的说明和局部的巩固。这就是要在播撒这些反常性经验的同时，在现实中布满它们，并且把它们纳入个体之中。

3．与古老的禁忌相比，这种权力形式为了自身的运作更需要一些坚定的、专注的和好奇的人；它以接近他们为前提；它使用的方法包括检查与坚持不懈的观察；它要求通过逼出坦白的提问和超出提问范围的隐情进行一种话语交流。它包含着一种身体的接近和各种强烈感受的相互作用。由此，对怪僻的性的医疗化处理同时既是结果，又是工具。性的各种古怪现象已经介入到身体之中，成为个体的深刻特征，它们属于健康技术和病理学的范围。倒过来说，既然它成了医疗的或可以医治的对象，那么我们应该在机体之中、皮肤表面或行为特征中发现它的病变、机能障碍或症状。因此，控制性经验的权力必须紧贴着身体，注视着它们，强化它们的各个部位，它激活它们的皮肤，夸大它们的错乱。它把性的身体揽在怀中。无疑，这意味着它的效能得到了提高，控制的范围扩大了。但是，这还意味着权力被感受，快感也获益不浅。这就产生了双重的后果：一方面，权力在运作中被给予了一种冲动；另一方面，身体的激动又鼓励了监督它的控制，从而让权力扩张得更远。坦白得越深刻，就越能激发提问者的好奇心。人们发现快感又重新落入权力的控制之中。但是，对于回答者来说，如此众多的紧迫问题突出了他体验到的快感，人们都紧盯着这些快感，把它们区分开来和激活起来。权力是作为一种召唤的机制发挥作用的，它吸引、取出它所关注的这些稀奇古怪的东西。快感随着控制它的权力扩散开去，而权力则抓住刚才逼问出来的快感不放。医疗检查、精神病学的调查、教育关系、家庭控制提出的明确的总体目标，可能就是以向

一切变动的或没有生育力的性经验说不。因此，它们是作为具有双重冲动的机制起作用的：一方面是快感，另一方面是权力。运用一种进行询问、监督、窥视、期待、发掘、触摸、揭发的权力，就会获得快感；另一方面，快感兴奋起来后，就会规避这一权力，逃避、愚弄或歪曲它。权力也让它追逐的快感侵犯自己。而且，面对快感，权力在自我表现、令人反感或抵抗的快感中表现了出来。这既是诓骗，又是引诱，既是相互冲撞，又是相互增强。从19世纪以来，父母与孩子、成人与青少年、教师与学生、医生与病人、精神病医生与歇斯底里症患者、性倒错者之间就没有停止过玩这种游戏。这些呼吁、规避和反复煽动就以性与身体为中心分布开来，在权力与快感之间形成的不是不可逾越的分界线，而是永恒的螺旋线。

4. 由此观之，这些性渗透的机制是19世纪社会空间和仪式的十分突出的特征。人们经常说近现代社会力图把性经验限定在夫妻——异性的和合法的夫妻——的范围内。我们还可以说，如果它没有创造出各种具有众多要素和循环性经验的类别，那么至少是精心安排了它们，让它们不断增加：其中有布置各种等级化的或相互冲撞的权力支点；"追踪"(即既想得到又要驱逐)各种快感；宽容或鼓励各种局部的性经验；把接近它们作为监督的方法，让它起着强化机制的作用；进行各种感应接触。拥有父母、儿童(有时还包括仆人)的家庭或一家人也是这样做的。19世纪的家庭真的是一夫一妻制和婚姻的基本单位吗？也许在某种程度上是这样。但是，它还是快感与权力通过众多的点和各种可变的关系连接起来的网络。成人与儿童的区分、把父母的房间与孩子的房间分在两端(当19世纪的人们开始建造大众住房时，它成了必须遵守的准则)、男孩与女孩的相对隔离、关心乳儿的严格规定(母乳喂养、卫生保健)、对儿童性经验的警

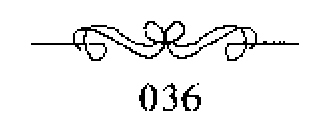


惕、手淫被认为具有各种危险、青春期的重要性，向父母建议的各种监视的方法（鼓励、隐秘和恐惧），还有既被人强调又令人担心的仆人的存在，所有这些让家庭（甚至是最小的家庭）变成了一种充斥许多破碎的和变动的性经验的复杂网络。把以上这些性经验都限定在夫妻关系的范围内，哪怕是以禁欲的方式把夫妻关系投射到儿童身上，这样做就不可能了解到这种机制，即相对于这些性经验来说，它不是禁止的原则，而是煽动与增加的机制。从家庭的角度来看，具有大量人员、等级制、特定空间布置和监督体系的各类学校或精神病院形成了另一种安排权力与快感相互作用的方式；但是，它们使用特殊的空间间隔或惯例把性高度饱和的地方规划为教室、宿舍、客厅或门诊处。其中，各种非婚的、非异性之间的、非一夫一妻制的性经验形式会被引发和固定起来。

64

19世纪的“资产阶级”社会是一个有着明显性倒错的社会，至今，我们的社会仍然如此。这不是虚伪的说法，因为没有什么比性倒错更爱表现和啰嗦了，更明显地被话语和社会机构所控制。这不是因为社会为了建立防止性经验的一个过于严格或过于普遍的大坝，情不自禁地产生出性倒错和对性本能进行长期的病理学研究。确切地说，这里关键的是社会用来对身体和性发挥作用的权力形式。而且，这一权力既没有法律的形式，也不产生禁止的效果。相反，它旨在减少各种怪僻的性经验。它不限定性经验的范围；它沿着各条无止境的渗透线追踪和延伸各种不同形式的性倒错。它并不排除性倒错，而是把它纳入身体之中，作为详尽说明个体的方式。它也不寻求规避性倒错，而是通过快感与权力相互增强的螺旋线引发它的各种变化。它不设置障碍，而是提供最大限度地产生性倒错的地点。它产生不和谐的性经验，并且把它固定下来。近现代社会是性倒错的社会，

65



这不是无视它的清教主义，也不是它的虚伪所造成的；它确实地和直接地是性倒错的社会。

首先，它确实是性倒错的。许许多多的性经验——随着年龄增长而出现的性经验（乳儿或儿童的性经验）、热衷于某些性癖好或性实践的性经验（性倒错者、恋老人癖者、恋物癖者……）、围绕着各种关系以冗长的对话方式出现的性经验（在医生与病人、教师与学生、精神病医生与疯子关系中的性经验）、出没在各种社会场所中的性经验（家庭、学校、监狱中的性经验）——是与权力手段密切相关的。我们不应该设想当人们赋予惟一能够繁衍劳动力和家庭形式的性经验形式调节作用时，所有这些至此仍被宽容的性经验形式吸引了人们的注意，被人看不起。这些形态不一的性行为确实来自人们的身体及其快感。或者，确切地说，它们是在后者之中得以巩固的；它们受到许多权力机制的召唤、揭示、区分、强化和整合。性倒错的增长不是困扰着谨小慎微的维多利亚时代的人的一个道德主题，而是一种权力形式干预身体及其快感的真实结果。也许，西方人没有能力创造新的快感，而且他们也没有发现新的恶习。但是，他们为权力与快感的相互作用界定了新的规则：性倒错凝固的面孔在此已经被描绘了出来。

其次，它直接是性倒错的。众多性倒错的这一插入不是性经验向强加于一种过分压抑的法则的权力进行的报复与嘲弄，更不是各种反常的快感形式转向了权力，从而以“必须忍受的快感”形式来包围权力。性倒错的插入是一种目的与手段的复合体（un effet-instrument）。正是通过区分、强化和巩固各种外围的性经验，权力与性、快感的各种关系就分离、增多起来，它们测量身体，渗入各种行为之中。而且，随着权力的这一推进，按照一定年龄、地点、癖好、性活动撒播开来的各种性经验也就固定了



下来。一方面,性经验通过权力的扩张得到了增加;另一方面,这些局部的性经验个个都为增大的权力提供了干预的空间:特别是从19世纪以来,权力与性经验之间的这些相互关联得到了无数经济利益的保障与替换;这些经济利益则通过医学、精神病学、卖淫和淫秽书画的中介,同时与不断微分化的快感和不断增大的控制快感的权力挂上了钩。快感与权力既不相互取消,也不相互反对,而是相互追踪、相互重叠和相互激发。它们根据各种既复杂又积极的激励与煽动机制相互连接。

因此,我们必须抛弃近现代工业社会开启了一个性压抑不断增长的时代的假说。不仅我们目睹了各种反常性经验明显地爆发了出来,而且,尤其重要的是,一种迥然不同于法律的机制,尽管它还局部地依靠各种禁止手段,却透过彼此关联的机制网络,确保了各种特殊的快感和不同的性经验不断增多。据说,从来没有一个社会会比我们的社会更羞羞答答的了,也从来没有哪些权力机构这样小心翼翼地假装不知道它们禁止的对象,好像它们不愿与它有任何共同之处。但是,经过初步的研究,我们发现了相反的事实:从来没有一个社会设立过比今天的社会更多的权力中心,从来没有一个社会比今天的社会更加明确地反复强调对性的关注,从来没有一个社会比今天的社会在权力与快感之间建立更多的接触和循环的联系,从来没有一个社会比今天的社会拥有更多的中心,其中,激烈的快感与固执的权力相互激发,不断扩张自己的领地。

注 释

① P.塞涅里:《忏悔须知》,法译本,1695年,第301页。

② A.德·利古奥里:《忏悔者的实践》,法译本,1854年,第140页。

③ P.塞涅里,《忏悔须知》,法译本,1695年,第301—302页。



④ 改革后的教士守则尽管更加审慎，但是也提出了把性纳入话语之中的规则。我们将在下一卷《肉体与身体》中进一步阐述这一点。

⑤ A.德·利古奥里:《关于第六戒条的格言》，法译本，1835年，第5页。

⑥ D.-A.德·萨德:《索多默的一百二十天》，保维尔编辑，第一册，第139—140页。

⑦《我的隐秘生活》，格罗夫出版社重新编辑，1964年。

⑧ 孔多塞:转引自J.L.弗兰德林的《家庭》，1976年。

⑨ A.塔尔迪厄:《关于妨害风化罪的医学的和法律的研究》，1857年，第114页。

⑩ J.冯·朱斯蒂:《治安的一般要素》，法译本，1769年，第20页。

⑪ C.-J.赫伯特:《一般预防治安论》，1753年，第320—321页。

⑫《公立中学的治安条例》(1809年)，第67条:"在上课和学习的时间里，要有一位教师在教室外巡视，防止学生们出来大小便、休息和聚会。"第68条:"在晚祷之后，教师要带领学生回到集体宿舍，让他们立即入睡。"第69条:"教师们总是在确信所有的学生都已上床之后才能去睡觉。"第70条:"各床之间要用两米高的屏障分隔开来，集体宿舍在夜间不得熄灯。"

⑬ J.舒美尔:《淫秽控制论》(1776年)，转引自A.品洛克:《18世纪德国的教育改革》(1889年)，第125—129页。

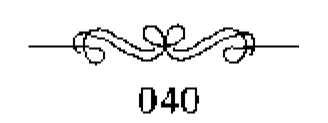
⑭ H.博纳和J.布拉尔:《关于Ch.-J.茹伊的精神状态的医学—法律报告》，1868年1月4日。

⑮ 在法语中，"茹伊"(Jouy)一词的读音接近于"Jouir"，其义为"享乐"和"达到性高潮"。在此，福柯借用了这两个词的近似读音，说明性的话语煽动。——译者注

⑯ 威斯特法勒:《神经病学档案》，1870年。

第三章
性 科 学

如果大家同意以上两点，我想大家也会说三个世纪以来关于性的话语不是稀少了，而是增多了；如果说它自身带有禁令和忌讳，那么它还从根本上确保对一切性倒错的强化和引进。这一切在本质上只是起到了一种防卫作用。大家这样谈论性话语，发现在引入性倒错的同时它已经释放缓解、分离开来，其实这只是在掩饰性：用话语作掩护，在回避性的同时传播性。至少在弗洛伊德之前，关于性的话语——包括学者和理论家关于性的话语——也是一再对自己谈论的对象遮遮掩掩。我们可以利用所有这些言谈的对象、细小的设防和详尽的分析，从中一步步地勾勒出难以忍受的和非常危险的性真相。大家要求根据纯洁的和中立的科学观点谈论性，这一事实本身就很有意思。事实上，这是一门懂得如何规避的科学，因为在无法或拒绝谈论性本身时，它特别关注性的偏差、倒错、特殊的反常、病理学无法对付的障碍和严重的病态。这同样是一门本质上服从于道德律令的科学，它是以医学规范的形式重复了这些道德律令的。它以说真话为借口，它到处引起恐惧。它把影响一代代人的臆想出来的罪恶王朝归因于性的些微波动。它向全社会证实羞怯的人的偷偷摸摸的性习惯和最冷僻的小小性怪癖都是危险的。它还认为在享受奇特的性快感之后就是死亡；个



体的死亡、一代代人的死亡和人类的死亡。

它因此与一种立场坚定却又会泄露真情的医学实践联系在一起，不停地表白自己的厌恶之情，急于得到法律和舆论的支持，它宁愿听命于秩序的权威，而不顺从于真实的要求。在最好的情况下，它不由自主地表现出率真，但是在大多数情况下，它甘愿自欺欺人，与自己斥责的对象沆瀣一气，既不可一世，又卖弄风情。它留下了一整套病态的淫猥话语，这是19世纪末的特点。像伽尔尼耶、布耶、拉杜塞特这些法国医生都是没有名气的淫猥话语的记录者，而罗里纳则是色情诗人。但是，在这些暧昧的快感之外，它还要其他权力。它把自己打扮成健康律令的最高权威，在新的防菌话题下，重提过去对性病的恐惧，同时收集进化论者的伟大神话，把它们与最近的公共卫生制度扯在一起。它声称要确保社会团体的物质活力和道德特性，许诺淘汰有性缺陷的人、变性的人和性退化的人群。它还借口生物学的和历史的迫切要求，证明国家种族主义是正当的和迫在眉睫之事，并且把它们植根于"真理"之中。

一旦比较这些人类性经验的话语和同时代的有关动物或植物繁衍的生理学，我们会立即发现两者之间的差异。它们在基本理性方面显得单薄，谈不上有什么科学性。在知识的历史发展中，它们被单列出来。它们形成了一个混乱的奇特区域。在整个19世纪里，性内在于两种完全不同的知识记载中：一类是有关生物繁衍的生物学，它依据普遍的科学规范不断地向前发展；另一类是性医学，它服从的是与前者完全不同的构成规则。在这两类知识之间，没有任何交流和相互建构。与第二类知识相比，第一类知识只是扮演着虚幻的遥控角色：一种整体担保。在这种整体担保的庇护下，各种道德障碍、经济的或政治的抉择和传统的恐惧都能够再次被写入统一和科学的词汇之中。这一

切就好像存在着一种对有关人类的性及其相互关系和影响的理性话语的根本抵制。这种水平差意味着这种话语的目的不是说出真相，而只是阻止真相在此出现。对于生物繁衍的生理学与性医学之间的差异，我们不能仅限于认识到一种科学不平等的发展或一种理性形式的水平差，还必须看到另一点。前者属于一种支持西方科学话语体制的宏大的认知意志，而后者属于一种非认知的僵化意志。

不可否认的事实是，19世纪有关性的学术性话语不仅浸透了天真和轻信，还有一贯的盲目：拒绝睁眼看和倾耳听。但是，它拒绝去看、去听的东西其实已经被大家展现出来了，或者已经被我们说出来了。因为它只是没有认识到与真理的根本关系的基础。规避、阻止进入真理以及遮掩真理：这许多局部的策略通过遮遮掩掩和最后关头的迂回，给予了认知的本质意志一种吊诡的形式。不愿认识，这也是求真意志的一次变故。夏尔科的萨尔佩特里耶精神病院是一个例证：这是一部庞大的观察装置，有检查、询问和实验的功能，但是它还是一台煽情设备，可以当众表演，有着小心借助乙醚或戊基硝酸盐来表演病态发作仪式的场所，有着对白、接触、抚摸和医生用一个手势或一句话所引发或抹去的姿式之间的相互作用。它还有着一套等级森严的人马，他们窥伺、组织、倡导、记录和报告，累积了一个金字塔般的庞大的观察记录与文件库。然而，误解机制正是在这一走向话语和真理的煽情基础上起作用的。因此，一旦在公开咨询中碰上"那个"问题，夏尔科就用手势打断谈话；而且，顺着那些记录病人们对性的叙述和演示，以及医生对性的观察、探询和诱导的卷宗，我们经常会发现有关性的内容逐渐被抹去，那些公开发表的观察记录更是完全略去了有关性的内容。[①]在这一历史中，重要的不是这些人对性视而不见或充耳不闻，也不是他们诊断错

误，而是他们围绕着性和针对性建立起了一个规模庞大的展示真相的机器，尽管它在最后关头又会掩盖真相。换言之，重要的是，性不仅仅是有关感受和快感、法律或禁忌的事情，还是有关真实与虚假的事情。性的真相成了本质的、有用的或危险的、珍贵的或可怕的东西。简言之，性已经被构成为一种真相赌注。因此，需要弄清楚的不是弗洛伊德或其他某个人发现的新的理性人门，而是19世纪留给我们的这一“真相与性的相互作用”的逐渐成型（和转型），虽然我们对它有所改变，但是这丝毫不能证明我们已经摆脱了它。误解、规避和迂回只在这一说出性真相的奇特事业的基础上才是可能的。这一事业不是起始于19世纪，尽管那时的“科学”规划已经赋予它一种独特的形式。相反，这一事业是一切变态的、天真的和狡黠的话语的柱石。长久以来，性知识似乎一直陷在这些话语之中。

在历史上，存在着两种展示性真相的宏大程序。

一方面，像中国、日本、印度、罗马、阿拉伯—穆斯林等许多社会，都有一套“性爱艺术”（ars erotica）。根据性爱艺术，真相是从快感中抽象出来的，它被理解成实践和经验。理解快感不是从一种允许和禁止的绝对法律出发，也不是以有用性为标准的，而是首先对快感自身而言，根据快感的程度、特别的质量、延续的时间和在身心中的影响来认识快感。为了从内部煽动性和扩大它的影响，这一知识最好应该逐渐地返回到性实践中。因此，这就构成了一种必须保密的知识，不过，它保守秘密不是因为对其对象不名誉的猜忌，而是出于最大限度地保留它的必要，因为根据传统，一旦泄密，它就会失去影响和价值。这样，与保密大师的关系就成了举足轻重的事情了；只有他才能够用秘密传授的方式引导弟子逐步接受性知识及其严肃性。这一传授艺术所产生的功效比起让弟子照着他的单调乏味的秘诀去做要大得

多，它应该会让弟子恍然大悟，从而获得老师赐予的恩惠：绝对控制肉体、独一无二的愉悦、忘却时间和限制、获取长寿的配剂、驱除死亡及其威胁。

至少，根据这第一种途径，我们的文明没有"性爱艺术"。相反，它是惟一实行"性科学"(scientia sexualis)的文明。或者，确切地说，为了说出性真相，它在许多世纪中发展出一套套纳入到不同于秘授艺术和教授秘密的权力——知识的严格形式之中的程序：它看重的只是坦白。

78

至少，从中世纪以来，西方社会一直把坦白作为人们期盼真相展现的主要仪式之一。1215年拉特兰会议颁布的忏悔圣事的管理条例和随后忏悔技术的发展，在刑事审判中诉讼程序的衰落、罪状考验(誓言、决斗和上帝的判决)的取消和审问与调查方法的进步，皇家政府愈来愈多地介入违法案件的审查以致牺牲了私下和解的做法，以及宗教裁判所的建立，这些都促进了坦白在世俗权利和宗教权利的秩序中发挥核心作用。"坦白"一词及其司法作用的演变就表明了这一点：通过"坦白"，其他人就赋予坦白者社会地位、身份和价值，换言之，"坦白"就是一个人确认自己的行为或思想。长久以来，个体是通过其他人和表明与其他人的关系(家庭、忠诚、保护)来证实自己的，然后大家根据他能够或应该谈论他自己的真实情况的话语来确认他。坦白真相已经内在于权力塑造个体的程序之中。

79

不管怎样，从各种考验的仪式、传统权威作出的保证、见证以及观察和演示的学究程序来看，坦白在西方已经成为了最受重视的展现真相的技术之一。从此，西方社会成了一个特殊的坦白社会。坦白的影响无处弗届：在法庭上，在医学中，在教学中，在家庭关系中，在恋爱关系中，在最平常的关系中，在最庄重的仪式上。大家坦白自己的罪行，坦白自己的罪恶，坦白自己的

思想和欲望，坦白自己的过去和梦想，坦白自己的童年，坦白自己的疾病和不幸。大家还努力准确无误地说出难言之隐，公开地或私下地向自己的父母、教师、医生和爱人坦白。至于无法向他人启齿的快感和痛苦，大家会自我独白，或者写进书中。大家坦白，或者被迫坦白。当坦白不是出自自愿，或者是出于某一内在命令使然，那么它就是被迫的，即大家把它从隐蔽的精神中或肉体中强行驱赶出来。中世纪以来，拷问就像阴影一样伴随着坦白，当坦白者想回避时，拷问就会助其回答：这是一对黑色双胞胎。[2]像最温柔的慈爱一样，最血腥的权力也需要忏悔。西方人已经变成了坦白的动物。

80

无疑，这也在文学中引起了某种变化：人们从以英雄叙事或"考验"勇敢和健康的奇迹为中心的叙述和倾听的快感转向了一种以从自我的表白出发无止境地揭示坦白无法达到的真相为任务的文学。由此产生了另一种哲学思考的方式：不仅在自我之中，在某个遭遗忘的知识中，或者在某一原始的踪迹中，而且在对自我的拷问中探寻与真理的根本关系，因为对自我的拷问可以通过许多瞬间印象给出基本可靠的意识，现在，坦白的责任从许多不同的角度被传递给我们，从此它与我们深深地混为一体，以致我们不再视之为约束我们的权力所为。相反，我们以为，作为我们自身秘密的真相"要求"的只是展现出来。如果它达不到这一点，那么这是因为有一种压抑约束了它，这种权力以暴力压迫它，它要最终被坦白出来，只能付出一种解放的代价。一旦被坦白出来，权力也就默不作声了。真相并不属于权力秩序，而是处于一种与自由的原始亲缘关系之中。这些都是"真相的政治史"必须推翻的哲学的传统主题。它指出真相本质上不是自由的，错误也不是；真相的展现完全浸透了权力关系。坦白就是一个例证。

81

为了让对言论和思想的审查和禁止起到基本作用,我们必须用这种坦白的内在技巧来约束自己。为了相信我们自由地谈论长期以来在我们的文明中一再被重复的必须说出我们是谁、我们做了什么、我们记忆所及、我们遗忘的内容、我们掩盖的内容、被掩盖的东西、我们没有考虑到的对象和我们不想思考的对象的重要律令,我们必须形成一种颠倒的权力表象,这是一代代西方人从事的巨大工作,旨在造成——其间,其他形式的工作都是为了确保资本的积累——人们的奴性。我的意思是指,它把人们塑造成具有双重意义的"sujets"(臣民和易患病的人)。我们可以想见,在13世纪初叶,要求全体基督徒遵守每年至少一次的跪下忏悔自己一切错误的律令是多么过分。我们还想到,七个世纪之后,一名不知来历的支持者到深山里投奔塞尔维亚抵抗组织。他们的首领要求他写出自己的生平。当他拿着几页皱巴巴的纸,在黑夜中潦潦草草地写完之后,塞族人连看也没看,只是对他说:"重新开始吧,说出真话。"那么,大家非常强调的著名的语言禁忌真的必须让人们忘掉这一坦白的千年桎梏吗?

然而,自从基督教忏悔出现之后,直到今天,性是忏悔的首要内容。也就是有人说的隐秘。但是,它是否就是大家以非常特殊的方式坦白出来的东西呢?是否掩盖性的责任只是坦白性的义务的另一面(愈是精心掩盖性就愈显得坦白性是非常重要的,就愈是要求一种严格的坦白仪式和保证产生决定性的影响)?在我们的社会里,从近几个世纪的发展来看,性是否就一直处在从未变质的坦白体制之中呢?我们在前面谈到的把性纳入话语之中和性反常的播撒与增强也许是同一机制的两个要素。因为其中心要素坦白是真诚地叙述性的特殊性,所以这两个要素就借助坦白连结起来。在希腊,真相和性是通过身体之

间传递重要知识的方式在教学法形式中联系在一起的，性是这些知识传授的工具。但是对于我们来说，真相和性是通过必须详尽地说出个人隐秘的方式在坦白中联系在一起的。但是这一次，却是真相充当性及其展现的工具。

但是，坦白是一种话语的仪式，其中说话主体与叙述内容的主体是一致的。它也是一种在权力关系中展现自身的仪式，因为我们坦白时至少要有一位说话对象，他不仅是对话者，而且还是督促坦白、强迫坦白、鉴定坦白和介入坦白，以便评价、惩训、原谅、安慰和调和坦白者的权威。在坦白仪式中，真相是从为了表现自己而必须扫除的障碍和抵制中证实自己的。最后，在坦白仪式中，惟一的陈述活动是独立于它的外在后果的，它在陈述主体那里引起了内在的变化：它宣布他是无罪的，它让他赎罪和纯洁了，它让他减少了自己的错误，它让他自由了，它许诺他获得了拯救。在许多世纪里，性的真相至少本质上是处于这一话语形式之中的。它不再处于教育形式之中（性教育局限于各种普遍的原则和审慎的规则），也不再处于知识传授的形式之中（这本质上仍然是一种对性保持沉默的实践，而且小孩懂事或者少女失去贞操的活动只是让这种沉默成为笑料或者野蛮的东西）。不难看出，这种形式是与管理"性爱艺术"的形式相去甚远的。在内在于自身之中的权力结构的支配下，坦白话语无法像在"性爱艺术"中通过师父的最高意志自上而下，而是来自下面，像一种被迫的交代，听从某个强制性的命令，开启了压抑或者遗忘的封条。话语认定的隐秘与它必须说出的对象的高昂代价、少数安心享用它的人是无关的，而是与话语不为人知的狎昵及其一般的猥亵分不开的。它的真理不是由权威和它所传承的传统来担保的，而是由说话者与说话内容之间的联系和话语属性决定的。相反，控制的权威不是在说话者的一边（因为他是受到

限制的)，而是在屏息聆听者的一边，不是在知道和作出回答的人的一边，而是在不去了解而去质询对象者的一边。这种真理话语最终不再对接受话语的人，而是对摆脱话语的人产生了影响。我们和这些坦白出来的真相一起远离了有关快感的知识传授及其技术与神秘主义。我们也不再属于一个把性的深奥知识纳入秘授之中的社会，而是属于一个围绕着隐秘的缓慢泄露来获得关于性的深奥知识的社会。

直至今日，坦白一直是支配真实的性话语生产的基础。不过，它已经历了巨大的变化。长期以来，它一直被紧紧地束缚在忏悔的实践之中。但是从清教主义、反改革运动、18 世纪的教学法和 19 世纪的医学出现以来，它逐渐地摆脱了自身仪式的区域性和专一性，向四处传播。人们把它运用到一系列的关系上：儿童与父母、学生与教师、病人与心理医师、犯人与专家的关系。在大家的眼里，坦白的动机和结果已经多样化了，其形式也是如此：有拷问、咨询、自传、书信等。它们被记录、抄写、收集在文件中，发表和评论。但是坦白如果不是向其他领域敞开，那么至少是向浏览其他领域的新的方式敞开。它不仅仅是要说出性活动是怎么一回事，还要在它之中和围绕着它恢复解释它的思想、伴随它的观念、印象、欲望、内在于它之中的快感变化及其特性。毫无疑问，社会第一次倾向于煽动和理解个体快感的隐秘。

于是，坦白的步骤向四处播撒，它们的限定呈多样分布，它们的范围也扩大了：它逐渐地构成了一种性快感的庞大档案馆。长期以来，这个档案馆随着自身的建成不断地被忘却。它不留痕迹(基督教的忏悔就是这样要求的)，直到医学、精神病学和教学法出来把它巩固起来为止：先是康帕和萨尔兹曼，随后卡恩、克拉夫特·埃平、塔尔迪厄、摩勒、哈维洛克·埃利斯小心地收集了所有有关性反常的平庸抒情诗。这样，西方社会开始对它们

的快感进行没完没了的记录。它们为此建立起各种标本，并且加以分类。它们还把日常缺陷描写成奇怪的现象或者是激化的结果。这是一个重要的时期。当然，嘲笑19世纪的精神病学家并不难，因为在描述“道德犯罪”或“遗传器官的偏差”时，他们又夸张地为自己理应说出的粗话道歉。而我却想向他们的严肃性表示敬意：他们具有历史事件的意义。在这一时期里，最独特的快感都被要求去掌握有关自身的真实话语，后者必须与谈论身体和生命的话语——科学的话语连结在一起，而不再与谈论罪恶和拯救、死亡与永恒的话语连结在一起。于是，发生了语言地震，产生了一种不可能的事物：一种科学—坦白（une science-aveu），一种依靠坦白仪式及其内容的科学，一种以这种多样的和固执的强迫索取为前提的、以坦白说不出口之事为目标的科学。当然，这是令人难堪的。当科学话语必须承担起所有这些低级话语时，人们不论在什么情况下都会厌恶在19世纪里被高度制度化的科学话语。还有理论上和方法上的悖论：对构成一种主体科学的可能性、内视的有效性、生存的自明性或意识的自我存在的冗长讨论无疑回答了在我们的社会中真理话语的功能的内在问题。即我们能够把根据旧的法律的和宗教的坦白模式进口的真理生产和根据科学话语的规则进口的对隐秘的强迫索取连结起来吗？我们同意有些人认为的，性真相在19世纪里通过一种可疑的障碍机制和一种话语的核心缺陷被空前严格地忽略了。这里，缺陷不再是指话语的缺乏，而是指太多的话语，即话语不断的增加与重复，不论在什么情况下，它都介入到两种真理生产的样式之中：坦白的步骤和科学的推论。

因而，我们最好是不再统计19世纪使得性真相的话语得以增加的错误、幼稚和道德说教，而是弄清这种对性的认知意志（它规定了现代西方人的特性）让坦白仪式在科学调节的图式里



发挥作用的步骤:我们是怎样最终用科学的形式构成了这种巨大的和传统的性坦白的强制要求的呢?

1. 通过一种"让人开口说话"的临床规范:把忏悔与检查连结起来,把自我叙述和一整套可以辨识的符号与症状连结起来,把审讯、严谨的调查表、催眠与重复回忆、自由联想连结起来。这些方法都是把坦白程序纳入到广为接受的科学观察的范围之内。

2. 通过一般的和播撒的因果性公设:必须坦白一切和能够拷问一切,这两者是根据性被赋予一种取之不竭的和多样的因果权力的原则来证实自己的。性行为中最隐秘的事情——意外的或越轨的,匮乏的或过度的——被认为能够在生活中引起各种各样的结果。在19世纪,没有什么疾病或身体不适不被认为与性这个病因有着部分关系。那时的医学从儿童的坏习惯到成人的肺结核,从老年人的中风到神经病和种族的退化,勾勒出了一个性因果性的网络。在我们看来,这可能是奇思怪想。但是,性是"所有事情的原因",这一原则却是一种技术要求的另一方面:即在一种科学实践中启动坦白的各种手段,而且,这种坦白必须让人小心翼翼地和不断地说出一切。性自身带有的无穷无尽的危险表明了人们应该对它进行详尽的审问。

3. 通过性经验具有潜伏性的原则。如果必须用坦白的技术来揭示性的真相,那么这不仅因为它难以说出口,或者担心丢了面子,还因为性的作用本身就是缄默的,它的本性是逃避,它的效能与它的机制一样,是避人耳目的。而且,它的诱发能力(*son pouvoir causal*)部分是秘密的。19世纪在把性整合到一种科学话语的计划之中的同时,对坦白进行了改动。坦白的目的不再只是着眼于坦白者想要掩饰的内容,而是揭露连坦白者自己也一无所知的秘密,但是要做到这一点,只能一点一点地通过

审问者与被审问者共同参与的坦白活动。性经验具有潜伏性的这一原则容许人们在科学实践的基础上确定难以启齿的坦白中的约束力。我们必须尽力把它揭露出来，因为它深藏不露。

4. 通过解释的方法。如果必须坦白，这不仅因为听取坦白的人具有原谅、安慰和指导的权力。若是想让揭示真相的工作具有科学可靠性，那么这种工作必须依靠这种坦白的关系。真相并不只存在于独自揭露真相的坦白者之中。真相是从两个方面来构成的：真相存在于坦白者那里，但是不完全，而且自身是盲目的，它只有通过听取坦白的人才能完全表现出来。这就是让听者来说明这种晦涩事实的真相：他必须在坦白所揭露的内容上加上对自己所说的一切的解释。听者不仅仅是宽恕错误的老师和判定有罪或无罪的法官，还是掌握真相的人。他的作用就是解释。对于坦白而言，他的权力不仅仅是在坦白结束之前提出要求或在坦白之后作出评判；他还要通过解释坦白，建立一套真相话语。在19世纪里，人们不再把坦白当作一种考验，而是作为一个符号，而且把性经验当作某种需要解释的东西，从而有可能在有规律地产生科学话语的过程中启用各种坦白的方法。

5. 通过坦白效果的医疗化。获取坦白及其效果还被赋予了治疗形式。这首先是指，性的领域不再仅仅局限在错误与罪恶、过度或违禁的范围之内，而是处在正常与病态的规范体制（这只是次序的改变）之下。人们首次确定了由性引发的疾病的病因。性似乎是一个极易发生病态的领域：它不仅是其他疾病的回音壁，而且还是区分本能、倾向、想象、快感和行为的中心。这还意味着，坦白在各种医疗干预中获得了它的意义和必要性：它是医生所要求的，对于诊断是必要的，而且在治愈疾病中是有效果的。如果让掌握真相的责任人及时地把真相向恰当的人讲



清楚,那么真相就把病治好了。

让我们选几个重大的历史标志来看看:我们的社会在与传统的"性爱技巧"(*l'ars erotica*)决裂后,建立了一门"性科学"(*scientia sexualis*)。确切地说,它的目的是要产生出各种有关性的真实话语,而且同时艰难地把古代坦白的方法转变成科学话语的规则。从19世纪开始发展起来的"性科学",一反常态地把有关详尽的强制忏悔的独特仪式作为自己的核心,而这一仪式恰恰是在基督教的西方世界中产生性真相的第一个手段。19世纪以降,这一仪式逐渐摆脱了忏悔圣事,而且经过灵魂导向和良心指导——"道德手段"(*ars artium*)——转向了教育学、成人与儿童的关系、家庭关系、医学和精神病学。总之,一百五十年以来,一种旨在产生各种真实的性话语的复杂机制被建立了起来。这一机制大幅度地横跨历史,因为它把古老的坦白律令与临床听诊的方法连接了起来。而且,正是通过这一机制,"性经验"才可能表现为性及其快感的真相。

"性经验"是与"性科学"这一缓慢发展起来的话语实践相关的。这一性经验的各种基本特征并不在于它们说明了一种多少为意识形态歪曲了的表象或一种由禁忌造成的无知;它们对应于各种必须产生性真相的话语的功能性要求。在坦白技术与科学话语的交叉点上——其中,我们必须在两者之间找出某些重要的调整机制(聆听的技术、因果性的公设、潜伏性原则、解释的规则、医疗化的律令)——性经验被界定为"本性上"是一个容易受到各种病理过程感染、因而要求治疗或规范的领域,一个需要解释的意义场,一个被各种专门机制所掩盖的凸点,一个包含各种不确定因果关系的焦点,一种必须揭露和聆听的晦涩言语。这就是话语的"结构",我指的是它们固有的技术、必要的作用、所使用的策略、依靠它们来承载自己的权力的效果。这并不是

一种规定话语内容的基本特征的表象体系。性经验史——即有关真相的一个专门领域在19世纪发生作用的历史——首先必须从话语历史的角度来研究。

让我们提出这一研究工作的一般假说。18世纪发展起来的社会——我们喜欢称之为资产阶级的、资本主义的或工业的社会——并没有从根本上拒绝承认性。相反，它使用一套机制来产生有关性的真实话语。它不仅大量谈论性，强迫每个人谈论性，而且有条理地说出性的真相来。好像它怀疑性藏有一个致命的秘密。好像它需要制造这种真相。好像性不仅要被纳入快感结构之中，而且还要整合到秩序井然的知识体制中，而且这对资本主义社会来说是必不可少的。这样，性就逐渐地成为了主要怀疑的对象，成了不以我们的意志为转移的、贯穿在我们的行为和一生中普遍的和令人不安的观念，成了疾病得以威胁我们的脆弱之处，成了我们每个人都有的阴暗的部分。性具有普遍的意义和一般的秘密，它是无所不在的原因，不断地让人恐惧。因此，在这个性"问题"(有两个含义，既要求询问和置疑，又要求坦白和整合到理性的范围内)中，发展出两个总是相互呼应的方法：我们要求性说出真相(但是因为它是秘密，而且对自己都是避之惟恐不及，所以我们准备等到适当的时候再说出终将揭示性真相的真相)，而且，我们还要求它说出我们的真相，或者确切地说，我们要求它说出我们自以为立即意识到的、有关我们的真实情况的隐藏得很深的真相。我们在解释它向我们所说的一切的同时，告诉它有关它的真相，而它则在揭露避人耳目的东西的同时，告诉我们有关我们的真实情况。许多世纪以来，从这一相互作用中慢慢地形成了一种主体的知识。这不是有关主体形式的知识，而是有关使主体分裂的东西的知识，即有关规定主体、尤其是让主体规避自身的东西的知识。这也许是始料未及

的，但是只要我们一想到基督教和法律所具有的悠久的忏悔历史，以及坦白这个在西方社会中如此重要的知识—权力形式所经历的变迁和转型，那么这就不令人吃惊了。这意味着，一门以性问题为中心的主体科学开始逐渐地缩小了自己的范围。主体之中的因果性、主体的无意识、另一个主体对这个主体的真实情况的了解、主体自身具有自己尚不知晓的知识，所有这些都需要在性话语中展现出来。然而，这不是因为性固有的某种自然属性，而是由于内在于这一话语之中的各种权力策略。

94

毫无疑问，"性科学"是与"性爱技巧"针锋相对的。但是，我们必须指出，"性爱技巧"并没有完全从西方文明中消失，甚至在性科学的形成过程中也不是一直没有出现过。在基督教的忏悔中，尤其是良心指导与考验中，在对性灵结合与上帝之爱的探寻中，存在着一系列类似性爱技巧的方法：在性启蒙的过程中接受老师的指导，强化各种性体验。（甚至达到人体的各个部位。）通过与性体验相伴的话语来提高性爱的效果。毫无疑问，在反对宗教改革的天主教中经常出现的中魔和入迷现象有着各种无法控制的后果，这些后果超出了这一微妙的肉体科学固有的性爱技术的范围。不仅如此，我们还必须追问，19世纪以来，"性科学"——打着体面的实证主义的幌子——是否至少在某些方面作为一种"性爱技巧"起作用的。也许，尽管被科学的方式所吓倒，但是性真相的产生却在不断增加、强化，甚至还创造了它内在的快感。人们经常说我们没有想象新快感的能力。但是，我们至少发明了另一种快感：有关快感真相的快感，即认识、揭发、发现、热衷于看到、说出它，利用它来迷惑和抓住其他人，把它当作秘密，想方设法地把它揭发出来。这是一种有关真实快感话语的特殊快感。我们不应该在医学许诺的健康性经验的理想中，也不应该在人本主义梦想的一种得到充分发展的完整性经

95

验中，更不要在对性高潮的赞美和对生命力的敬意中寻求与我们的性知识（即如何规范化地使用性）相关的性爱技巧的最重要的要素。相反，我们要在与性真相的产生密切相关的快感增加和强化中寻找它们。人们撰写和阅读有关性的学术著作，对性进行各种诊断和检查，为回答有关性的问题感到焦虑，为自己得到解释而感到快乐。向自己和其他人大量叙述自己的性经验，对性充满了好奇心。而且为了讲真话，人们有点颤抖地说出了大量丑恶的隐私。人们还花费大量的金钱向那些善于听讲的人低声说出自己大量的见不得人的性幻想。一句话，西方数世纪以来处心积虑煽动起来的这一了不起的“分析的快感”（在此我是在最广泛的意义上使用“分析”一词的），成了悄悄地以坦白和性科学为载体的性爱技巧的变动部分。难道我们应该认为，我们的“性科学”只是“性技巧”的一种特别微妙的形式？而且，它就是这一似乎已经丢失的传统的精致的西方版本吗？或者，难道我们必须认为所有这些快感只不过是性科学的副产品，是对人们无数次探究性的努力的一种奖赏吗？

总之，如果我们必须考虑到我们的初步探讨所揭示的这一系列增强和强化性的活动，那么有关我们的社会出于经济的原因对性施压的权力假说就显得狭隘了。因为小心迎合权力要求的性话语增多了，性反常得到了巩固，各种不仅可以区分性反常，而且可以召唤、激发它、把它构成为人们关注、谈论和快乐的中心的机制建立了起来，还有人们被迫坦白的各种性真相以及由此而建立的合法性知识的体系和多重快感的结构。这决不是一种排除或推斥性的否决机制，而是展现了一个话语、知识、快感与权力相互交织的微妙网络。这也不是一场固执地把放荡的性赶到某个难以接近的阴暗角落去的运动，而是把它撒布在各个事物和人体表面，激励和表现它，让它开口、把它插入现实之



中,命令它说出真相的过程,换言之,在众多的性话语、固执的权力和知识—快感的相互作用之间传递着一种闪闪发光的性。

所有这些难道都是错觉吗?在这个仓促的印象之后,人们经过仔细的观察,是否会发现那个著名的压抑机制呢?我们是否应该在这些光芒之外重新找出总说不的阴暗法则呢?历史研究将会——或者应该会——回答这些问题。这一研究就是要说明三个世纪以来性知识是如何形成的,以性为对象的话语是如何增加的,以及我们为什么会为这些话语自以为揭示的性真相付出惊人的代价。也许,这些历史的分析最终会推翻这一初步研究所得出的结论。但是,我在尽可能长的时期里所要坚持的前提是,这些有关权力与知识、真相与快感的机制,这些迥然不同于压制的机制,不一定是次要的和派生的;而且,无论如何,压抑都不是根本的和优胜的。因此,重要的是认真对待这些机制,转变分析的方向:我们不应该从一种普遍接受的压抑和对我们应该了解的对象的有意忽视出发,而应该根据这些积极的机制(它们是知识的生产者,它们增加话语、诱发快感、产生权力),研究它们产生和运作的条件,探讨与它们相关的禁忌事实或掩饰事实对于它们来说是如何分布的。总之,这就是要界定这一认知意志内在的各种权力战略。就性经验这种具体情况来说,重要的是要建立认知意志的“政治结构”。

98

注 释

① 例如参见布尔纳维勒:《萨尔佩特里耶精神病院的图片集》,第110页及以后各页。我们还可以在萨尔佩特里耶精神病院里找到夏尔科未整理的医疗手记,它们比起公开发表的文献,在这一点上要清楚得多。煽情和省略的相互作用在此清晰可见。这里有一段记录1877年11月25日诊治过程的手稿。对象是一个正在痉缩发作的女精神病人,夏尔科先用手、后又拿棍棒的一头顶住她的下部性器官,从而止住了病人

的发作。不过，一旦他抽回棍棒，病人又复发作，于是他让病人吸入戊基硝酸盐来加速发作。这样，病人就恳求性棒，言辞间毫无掩饰，她说："有人把发狂得以继续的阳具拿走了。"

② 希腊法律已经把拷问和坦白联成一对，至少对奴隶是如此。罗马帝国的法律扩大了它的应用范围。这些问题将在《真理的权力》中被再次提出。



第四章 性经验的机制

这一系列研究的对象是什么呢？这就是把《泄露内情的首饰》的寓言写成历史。

饶舌的性是我们社会的众多标志之一。性既受到约束，又急于表白，一旦我们碰上它和拷问它，它的回答就会滔滔不绝。终于有一天，一种有着美妙隐身法的机制逮住了这个多嘴多舌的性。它让性在快感与强制、赞同与审查的混同中说出了自我和他人的真相。长久以来，我们大家都生活在芒戈古勒君主的王国里：深受一种对性的巨大好奇心的折磨，执著于质询它，不知满足地倾听和敦促性的自我表白，并且善于发明一切可以强迫它保密的魔戒。好像最根本的是，我们能够从我们自己身上获取这小不点儿，不仅包括快感，而且还有认知，以及二者之间微妙的相互作用：快感的认知、认知快感的快感和快感—认知。好像我们寄居其中的这个异想天开的动物有着非常好奇的耳朵、非常犀利的眼睛。能说会道的舌头和敏捷的思想，就是为了慢慢地认识性，一旦我们稍微挑逗一下性，它就完全能够说出性来。西方世界要求不停地探询我们每个人与我们的性之间的真相：因为我们的性无法把握真相，所以我们要从它身上获得它的真相；此外，因为我们的性把我们的真相藏在暗处，所以要让它向我们说出我们的真相。那么，这是否意味着性是被隐藏



起来了？它是否被花样翻新的羞耻感回避了？或者是被资产阶级社会的阴暗要求掩盖了？相反，它是活泼的。几百年来，它已经占据了伟大的“认知意志”的中心。认知意志是双重的，因为一方面我们被迫从我们的性中认识它究竟是什么，而另一方面从我们身上认识性究竟是什么，这又是可疑的。

在几个世纪中，我们喜欢向性提出我们是什么的问题。但是这不是向性—自然（生物机体的要素、生物学的对象），而是向性历史、性意义或性话语探询。我们置身于性的影响之下，但不是在“物理学”的影响之下，而是在“性逻辑”的影响之下。这里，我们一定不要弄错：在一系列二元对立（身与心、肉体与精神、本能与理性、冲动与意识）的支配下，性似乎被传递到一个毫无理性的纯粹机制之中，但是西方世界不仅把性纳入理性领域之中，因为性是不起眼的，从希腊人以来，我们已经习惯于这些“战利品”了，而且还几乎让我们的一切（我们、我们的身体、我们的灵魂、我们的个体性、我们的历史）在色欲逻辑的影响下自行其是。既然其目的在于了解我们是谁，那么这种色欲逻辑对我们就是万能钥匙。数十年来，遗传学家们不再把生命理解为一个天生具有奇特的自我繁衍能力的组织。他们在生育机制中发现了这种与生物学有关的组织；它不仅仅是生物的母体，而且是生命的母体。然而，许多世纪以来，无数研究肉体的理论家和实践家都是用非“科学的”方法把人塑造成为既专横又明智的性的产物。这样，性成了理解一切的根据。

还需要提出以下问题：为什么性是如此秘密的东西？是什么力量如此长久地让我们对性三缄其口，最近才勉强松松紧箍咒，允许我们从性压抑出发质疑性？事实上，这个在当代经常重复的问题，只是用最新的形式重复了确认性和规范性这个重要的和古老的问题：真相就在那儿，请你们去那儿发现它。它在滚

滚的冥河(Acheronta movebo)之中:这是古老的决定。

你们聪明、学问高深,

你们知道万事万物

何时、何地、怎样联为一体

……你们这些伟大的智者,请告诉我它究竟是什么

请告诉我发生在我身上的事

请告诉我何时、何地和怎样

为什么相似的事情发生在我的身上?①

因此,最好先问:这一命令是什么?为什么要这样大费周折地追逐性真相呢?

在狄德罗的笔下,好精灵居居发从口袋里的几个小玩意(圣谷、小铅塔和发霉的糖果仁)之间摸出一个小小的银戒指,转动它的宝石镶框,就会让我们碰到的性说话。他把这个银戒指给了一位好奇的苏丹。我们想知道什么奇妙的戒指给我们带来了同样一种力量,它被戴在哪位主人的手指上;还有,它允许或要求什么样的权力游戏,对自己的性和其他人的性而言,我们每个人又怎样能够成为一个既好奇又冒失的苏丹呢。只有当这个魔戒、这个首饰让别人说话时,它才会泄露真情的,但是对自己的机制却是口风甚紧的,因而最好是让它说起来没完。我们必须谈论它。我们必须写出这一求真意志、认知意志的历史,很多世纪以来,它现在才让性反映出来:这是有关固执和顽强的历史。因为我们是这样执著,我们在可能的性快感之外又向性要求什么呢?是什么耐心或贪欲促使我们把性变成秘密、无所不能的原因、被掩盖的秘密和连续的恐惧呢?为什么发现这一艰难真相的任务最终又会反过来要求我们解除禁忌和松开羁绊呢?是不是这一工作太过艰难,以致我们必须顽强地坚持这一承诺呢?或者,是不是性知识的获得是要付出高昂的政治的、经济的和伦

理的代价，所以为了征服每个人，我们必须自相矛盾地让他确信已获自由?

好吧，为了明确以后的研究，让我们先就目标、方法、范围以及大家暂时会同意的分期作一般的说明。

一、目　　标

107

为什么要进行这些研究呢? 我深知在上面的分析中尚有不明确之处。它很可能会否定我提出的十分详细的研究计划。我多次说过，西方社会最近几个世纪的历史没有表明权力的作用本质上是压抑性的。我已经强调过要把压抑概念排除在外，而且对别处在欲望理论的层面上对性压抑的更彻底的批判假装不知道。性没有遭受"压抑"，这其实不是一个新看法。很久以前，心理分析学家们就说过这种话。他们拒绝人们谈起压抑时就情不自禁地想象出那个简单的小型机制；对于他们来说，一种必须被控制的反抗能量的观念不适于用来解释权力与性欲相互连接的方式。他们认为权力与欲望相互联系的方式，比一种不断地从下面升腾上来的野蛮的、自然的、活泼的能量与一个力图从上面阻碍它的秩序之间的相互作用要更加复杂和根本。因此，他们认为不要以为欲望之所以被压抑，就是因为法律是由性欲与确立性欲的匮乏构成的。只要有性欲的地方，那里就会有权力关系，因此，要在权力关系确立之后出现的压抑中揭示权力关系，只是一种幻想；而探寻权力之外的性欲，则是虚荣心在作祟。

108

然而，我一直用一种混乱的方式来说明问题，一会儿谈"压



抑”,一会儿说“法律”、禁忌或检查,好像它们是同等的概念似的。因为固执或马虎,我没有认识到所有可能区分出它们的理论内涵或实践内涵的东西。而且,我认为人们有理由对我说:当你不断地谈及积极的权力技术时,你是在两头讨好;你把你的对手们都当成最软弱的人了,而且,在讨论惟一的压抑时,你一再想让别人相信你已经摆脱了法律问题;然而,你却从权力-法律的原则中得到了关键的实践结果,也就是说,人们回避不了权力,它一直存在着,构成了人们企图用来反对它的东西。为了批评权力-压抑,你从这一观念中保留了最脆弱的理论要素;为了保存权力-法律供自己使用,你从这一观念中保留了最缺乏意义的政治后果。

以下进行的一些研究不是要提出一套有关权力的“理论”,而是对权力的一种“分析”:我指的是,界定权力关系形成的特殊领域,确定用来分析它的各种工具。然而,我认为,只有界定清楚权力关系的领域,摆脱一种被我称作“司法的-推理的”——等一下,大家就会明白我为什么这样称呼它——权力表现,这种分析才能够形成。正是这一“司法的-推理的”权力概念决定了压抑主题和法律是构成欲望的要素的理论。换言之,根据本能压抑做出的分析和根据欲望法律做出的分析的不同之处,一定在于它们是怎样看待冲动的本能和动力,而不是在于它们看待权力的方式。它们各自诉诸一种共同的权力表现,后者根据人们对它的用法和它相对于欲望的位置,导致了两种相反的结果:若是权力是外在地控制了欲望,那么就导出了“解放”欲望的承诺;若是权力是欲望的构成要素,那么就会得出你已经落入陷阱之中的结论。此外,我们不要想当然地认为这一权力表现只属于那些提出权力与性的关系问题的人。事实上,它更为普遍;我们经常在各种对权力的政治分析中发现它,而且,毫无疑问,它

是深深地扎根在西方历史之中的。

以下是它的几个主要特征：

1. 否定的关系。它只是以否定的方式建立起权力与性之间的关系。抛弃、排斥、拒绝、阻碍、掩饰或伪装。权力除了对性与快感说不外，对它们"无能为力"；若是它产生了什么，那么就是缺席或空白；它省略了各个要素，引入了断裂，把相互连接的东西分离开来，划定边界。其结果带有限定与匮乏的一般形式。

2. 法规的权威。权力本质上就是向性颁布它的法律。这首先意味着性被它纳入一个二元体制之下：合法的与非法的、允许的与禁止的。其次，权力为性规定了一个"秩序"，这一秩序的作用同时是可以理解的形式：对性的解释根据的是它与法律的关系。最后，权力是通过宣布法规来起作用的：权力是通过语言来控制性的，或者说是通过一种创造法律状态的话语行为来控制性的，因为权力是被说出来的。它说出的话就是法规。我们发现，纯粹的权力形式出现在立法者的作用中，而且，它的行为方式对于性来说是司法—推理型的。

3. 禁忌的循环。你不要接近，你不要接触，你不要消费，你不要体验快感，你不要说话，你不要露面；说到底，除非躲在阴影与秘密之中，你不要存在。对于性，权力使用的只是禁止法律。它的目标是让性否定自己。它的手段则是威胁对性进行压制和处罚。否定自己，否则就会受到压抑；若是你不愿销声匿迹，那么就不要露面。你存在的代价是消灭你。权力就是通过玩弄这种在两种不存在之间作出抉择的禁忌来约束性的。

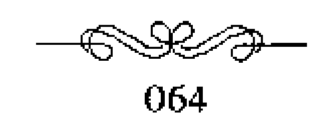
4. 审查的逻辑。这一禁忌应该有三种形式：断定性是不被允许的，阻止它被说出来，否定它是存在的。表面上看，这是一些很难相互调和的形式。但是，人们从此设想出了一种体现了审查机制的特征的关系逻辑：它把不存在的、非法的和无法表述



的这三者以互为因果的方式联系了起来。人们不应该谈论被禁止的东西，直至它从现实中消失掉；不存在的东西不应该表现出来，即使是在陈述它不存在的说话范围内也是如此；人们必须保持沉默的东西作为特别要被禁止的东西，是被排除在现实之外的。权力对待性的逻辑是一种法律的悖论逻辑，这种法律只能把自己表述为不存在、不表现和沉默的命令。

5. 机制的统一性。权力对性的作用在所有层面上都是一样的。从上到下，无论是在它的全局决策中，还是在它的微观干预中，不管它依赖的机制或制度怎样，它都是以统一的和大量的方式起作用的；而且，它是根据那些简单的和无限再生的法律、禁忌和审查的机制来起作用的：从国家到家庭，从君主到父亲，从法庭到日常零碎的处罚，从社会的统治当局到构成臣民的各种结构，人们在不同的范围内发现了权力的一种普遍形式。这一形式就是法律，以及合法的与非法的、违法与处罚之间的相互作用。人们赋予它的形式有制定法律的君主、发布禁令的父亲、让人沉默的检查官，或者是颁布法律的主人，总之，人们把权力图式化为一种司法形式；而且，人们把它的后果界定为驯从。面对作为法律的权力，被塑造成臣民——被"驯服了"——的人是驯从的臣民。在所有这些情况下，权力的形式同一性在它所约束的人——指的是面对君主的臣民、面对国家的公民、面对父母的孩子、面对老师的学生——那里，对应的是驯从的一般形式。一边是作为立法者的权力，另一边是驯服的臣民。

在权力压抑性这一一般主题之下，就如同在构成性欲的法律观念之下，人们重新发现了同一个权力机制。它是以一种奇特的限制方式被界定的。首先，因为这是一个资源匮乏、步骤简单、手法单调的权力，它没有创新能力，注定是一直自我重复。其次，因为这是一个只能说"不"的权力；它不会生产什么，只会



划定界限,本质上是反能量的;这是权力效能的悖论:除了让它压制的对象做它允许的事情外,像它一样,无所事事。最后,因为这一权力本质上是以法律为模型、以法律的表述与禁忌的作用为中心的。一切统治、服从和驯服的方式最终都是要达到让对象服从的效果。

为什么人们轻易地就接受了这种权力的法律观呢?而且,为什么从此忽略权力中一切可能带来有效的生产、丰富的战略和肯定性的东西呢?在当代社会中,权力机制是如此众多,它的仪式显而易见,使用的工具又十分有效;在这样一个在灵活的权力机制方面比其他社会更有创造性的社会里,为什么会出现这种只以否定的和虚弱的禁忌形式来认识权力的趋向呢?为什么要把统治机制归结为禁忌法律的手段呢?

权力只有掩盖自己的一个重要部分,才是人们可以容忍的。这种一般的和策略性的理由是不言而喻的。权力的成功是与它是否掩藏了自己的机制成正比的。若是权力完全厚颜无耻的话,它会被接受吗?对于权力来说,秘密并不过分,而是权力运作中不可缺少的东西。这不仅是因为权力强迫受它统治的人接受它,也许还因为它对于他们来说是必不可少的。若是他们没有看到对他们的性欲的简单的限制,还有一部分未受限制的自由(即使自由度减少了),他们还会接受权力吗?权力作为给自由划定的纯粹界限,至少在当今社会中是它可以被人们接受的一般形式。

这也许有历史的原因。中世纪发展起来的那些庞大的权力制度——君主制、国家及其机构——依靠先前多样性的权力获得了长足的发展,而且达到了反对它们的地步。这些先前的多样化的权力包括密集交错的和互相冲突的权力、直接地或间接地与控制土地、掌握军队、农奴制、宗主制与藩臣制相关的权力。



若是这些庞大的权力制度可以巩固自己的地位，知道怎样通过一系列的策略联盟被接受，那么这是因为它们是作为调节、裁决、限制的权威机构出现的，它们给这些权力带来了秩序，确定了按照各种界限和既定的等级制来缓和和分配这些权力的原则。这些庞大的权力形式面对的是众多的、相互冲撞的力量，超越了所有那些作为法律原则的不同性质的权利，表现出了把自己构成为单一的整体、把自己的意志等同于法律和通过禁止与惩罚的机制来行事的三重特性。它标榜“和平”(*pax*)和“正义”(*justitia*)。根据它的要求，和平是指禁止封建的或私人的战争，正义是指中止诉讼的私下规则。毫无疑问，在这些庞大的君主制度的发展过程中，重要的不是一种纯粹的和简单的法律建设。但是，权力的语言就是如此，这就是它对自身的再现，而且，中世纪建立起来的或根据罗马法重建的所有公法理论都见证了这一点。法律不仅仅是一件被君主灵活使用的武器，它还是君主制表现自身的方式和可以被人接受的形式。在西方社会里，自中世纪以降，权力的运作总是表现在法律之中。

115

一个源自18或19世纪的传统让我们习惯于认为绝对的君主权力属于非法一类：独裁、滥用权力、反复无常、刚愎自用、享用特权、不受法律约束、因循守旧。但是，这却遗忘了一个根本的历史特征，即西方的君主制是作为法律体系被建立起来的，是通过各种法律理论来反思自身的，而且是通过法律的形式启动自己的权力机制的。布兰维叶对法国君主制的陈旧指责——即法国君主制利用法律和法学家来剥夺人们的权利和贬低贵族阶层——大体上是有根据的。这一法律的-政治的向度在君主制及其机构的发展过程中被建立了起来。当然，它不足以说明权力过去和现在的运作方式；但是，它是权力展现自身和规定我们认识权力所依据的法则。君主制的历史和通过法律的—政治的

116

话语来恢复权力的事实与做法是成双成对的。

然而，尽管人们一再努力让法律摆脱君主制和把政治从法律中解放出来，权力的表现仍然局限在这一体系之中，试举两个例子。在18世纪的法国，对君主体制的批评不是针对法律—君主制的体系，而是以纯粹严格的法律体系(其中，所有权力机制都可以既不过分、又有规则地运作起来)的名义反对一种口头上遵守法律而实际上不断地绕过法律的界限、凌驾于法律之上的君主制。于是，政治批评就利用了伴随君主制发展的一切法律思想，以便谴责君主制。但是，它却没有置疑这一原则，即法律必须是权力的形式和权力应该总是以法律的形式行事。另一种对政治制度的批评出现在19世纪。这是一种更加彻底的批评，因为它不仅仅要指出现实的权力避开了各种法律规则，还要表明法律体系本身只是实施暴力、为少数人的利益而使用暴力，以及打着普遍法律的招牌实施一种不对称的和不公正的统治方式。但是，这一对法律的批评还依靠这一前提，即权力本质上和理想上应该根据一种基本法来行事。

总而言之，尽管在不同的时代有不同的目标，但是权力的表现仍然受到君主制的纠缠。在政治思想与分析中，人们一直没有砍去国王的脑袋，因此，在权力理论中，人们还是认为有关法律与暴力、合法与非法、意志与自由、国家与君权(即使主权不再作为君主个人所有，而是作为一种集体的存在受到质疑)的问题是重要的。从这些问题出发来思考权力，就是从当今社会特有的一种历史形式——法律的君主制——出发来思考它们。这一法律的君主制是独特的，而且是短暂的。因为它许许多多的形式过去存在过，现在仍然存在，各种崭新的权力机制渐渐地渗透其中，它们也许无法归结为法律的再现。以后我们将会看到，这些权力机制至少部分是那些从18世纪开始就管理着作为活生



生肉体的人的生命的权力机制。而且，若是法律真的可以以不尽周详的方式表现一种本质上以收税与死亡为中心的权力，那么它在性质上绝对不同于那些新的权力步骤，因为这些新的权力步骤不是凭借权利、法律和惩罚，而是根据技术、规范化和控制来实施的，而且其运作的层面与形式都逾越了国家及其机构的范围。经过数世纪，我们现在进入了一个法律愈来愈少地规范权力或充当它的表现体系的社会中。这一惯性让我们愈来愈远离了法律统治。法国大革命以及随后的宪法与法典时代，似乎许诺过法律的统治不久将会实现，但是，就是在这个时代里，法律统治已经开始后退了。

这一法律表现在当代有关权力与性的关系的分析中仍然起作用。然而，问题不是去了解性欲是否不同于权力，它是否像人们想象的那样先于法律，或者构成权力的是否不是法律。这不是问题的关键。无论性欲如何，人们总是不断地参照一种法律的和推论的权力（它在法律表述中找到了自己的中心）来设想它。人们仍然倾向于一种由法律理论家和君主制所描绘的权力-法律、权力-君权的形象。但是，人们必须要摆脱的，正是这一形象。这也就是说，若是想分析权力及其具体的和历史的运作，人们必须摆脱法律和君权的理论特权。为此，人们必须建立起一种不再以法律为模型和法则的权力分析。

我认为这一性经验史，或者说这一系列有关权力与性话语的历史关系的研究，是一个循环的计划，因为它涉及两个相关的意图。首先，我们试图让自己摆脱一种对权力的法律的与否定的表现，拒绝根据法律、禁忌、自由和君权来思考权力。但是，我们如何分析在最近的历史上有关性经验（它似乎是我们的生活和身体中最忌讳的东西）所发生的一切呢？若是不使用禁止和阻碍的方式，那么权力又怎样靠近性呢？它借助的是什么机制、

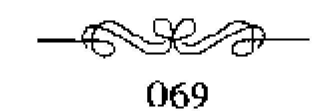
策略或装置呢？但是，我们反过来也同意，只要进行稍微细心的考察，就可以发现在现代社会中，权力其实不是以法律与君权的方式管理性经验的。假定历史的分析表明了存在一种真正的性"技术"，它比单一的"禁止"效果更加复杂，也更加肯定，那么，这一例证——我们必须把它视为特例，因为权力在这里似乎比在其他地方更好地作为禁令起作用——没有促使人们去发现各项不属于法律体系和法律形式的权力分析的原则吗？因此，这就是要在提出另一种权力理论时形成另一种历史解释的框架；与此同时，在仔细研究历史材料时逐渐地提出另一种权力观。这就是说，不通过法律来思考性，与此同时，不通过国王来思考权力。

120

二、方　　法

121

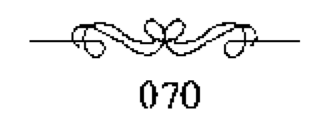
因此，分析某种性知识的形成，不能根据压抑或法律，而要从权力出发。但是"权力"一词有着引起许多误解的危险，包括对它的身份、形式和统一性的误解。我不想把权力说成是"特定的权力"(le pouvoir)，即确保公民们被束缚在现有国家的一整套制度和机构之中。我也不想把权力理解成一种奴役的方式，具有与暴力不同的规则形式。最后，我还不把它理解成一套普遍的控制系统，其中一个要素或一个组织控制另一个要素或组织，并且依次影响到整个社会。从权力出发来分析，不应该把国家主权、法律形式或统治体系视为原始的所予，因为国家主权之类只是权力的终极形式，我认为，我们必须首先把权力理解成多种多样的力量关系，它们内在于它们运作的领域之中，构成了它们



的组织。它们之间永不停止的相互斗争和冲撞改变了它们、增强了它们、颠覆了它们。这些力量关系相互扶持,形成了锁链或系统,或者相反,形成了相互隔离的差距和矛盾。它们还具有发挥影响的策略,在国家机构、法律陈述和社会霸权中都体现着对它们的策略的一般描述或制度结晶。权力可能的条件就是使得权力的运作及其无远弗届的影响易于理解的视点,它还允许把权力的机制当作理解社会领域的格式。不过,千万不要在某一中心点的原初存在中、在惟一的最高权力中心(其他派生的和次要的权力都是从它衍生出来)中寻找它。正是各种力量关系的旋转柱石永不停歇地通过它们不平等的关系引出各种局部的和不稳定的权力形态。权力无所不在:这不是因为它有着把一切都整合到自己万能的统一体之中的特权,而是因为它在每一时刻、在一切地点,或者在不同地点的相互关系之中都会生产出来。权力到处都有,这不是说它囊括一切,而是指它来自各处。而"特定的"权力,在这一永恒的、重复的、惯性的和自生的力量关系中,也只是整体的结果,是从这些变动中归纳出来的;这些变动构成了锁链,它一方面求助于每一次变动,另一方面又回过头来努力确定这些变动。因而,我们必须是唯名论者:权力不是一种制度,不是一个结构,也不是某些人天生就有的某种力量,它是大家在既定社会中给予一个复杂的策略性处境的名称。

那么,我们是否应该改变权力的定义,而说政治是用其他手段进行的战争呢?如果我们想坚持战争与政治之间的差异,那么我们也许应该更进一步说,权力关系的多样性可以部分地(决不会是完全地)被解释成"战争"形式,或者是"政治"形式。这是整合这些不平衡的、异质的、不稳定的和紧张的力量关系的两种不同的策略。

顺着这个思路,我们可以提出一些命题:



1. 权力不是获得的、取得的或分享的某个东西，也不是我们保护或回避的某个东西，它从数不清的角度出发在各种不平等的和变动的关系的相互作用中运作着。

2. 权力关系并不外在于其他形式的关系（经济过程、认识关系和性关系），相反，它们内在于其他形式的关系之中。它们是在此产生出来的差别、不平等和不平衡的直接结果。它们彼此是这些差异化的内在条件。权力关系也不是高高在上的结构，只有简单的禁止或继续的作用。相反，它们在运作时有着一种直接生产的作用。

124

3. 权力来自下层。这就是说权力关系的原则和普遍基础不是统治者与被统治者之间的整体的二元对立。这种二元对立是自上而下发生影响的，愈到社会下层，限制愈多。相反，我们必须认为在生产设备、家庭、纪律组织、机构之中形成和运作的力量的多样关系极大地支持了贯穿于整个社会的对立。它们形成了一条贯穿和连结各个局部冲突的一般力量轨迹。当然，它们又会反过来重新分配、排列、同化、整理和混合这一系列的力量关系。各种规模庞大的统治都是得到所有这些剧烈冲突持续支持的霸权结果。

4. 权力关系既是有意向性的，又是非主观的。如果它们事实上是可以理解的，那么这不是因为它们与另一个权威之间存在着因果关系，后者是"解释"它们的原因。相反，它们一部分一部分地受到一种计划的渗透：如果没有一系列的对象和目标，那么就不会有权力的运作。但是，这并不意味着它是主体个人选择或决定的后果。我们不要寻找主导权力合理性的领导部门。既不是统治阶层、控制国家机构的集团，也不是手握最重要的经济决策大权的人控制着在社会中起作用的整套权力网络（并且让它起作用）。权力的合理性是各种策略运用的合理性，这些策

125

略在它们运作的有限层面上常常是非常清楚的(权力的局部运作是厚颜无耻的),它们相互连结、相互激发和相互推广,它们还在别处发现了对它们的支持和它们的条件,最后勾勒出整体的机制;在此,推理极为清晰,对象可以辨认;然而,不再有人理解它们,也不再有人能够说出它们:这就是各种宏大的匿名策略的隐含特征。这些匿名策略几乎是默不作声的,它们协调着各种饶舌的策略,而且这些饶舌策略的"发明者"或负责人经常是不虚伪的。

5. 哪里有权力,那里就有抵制。但是,抵制决不是外在于权力的。我们是否必须说我们"处于"权力之中是必然的,无人可以避开它,对它而言,没有绝对的外在,因为我们必然受到法律的支配?或者,历史是理性的诡计,而权力则是历史的诡计,它总是赢家?这是没有认识到权力关系严格的相对性特征。它们只有依靠大量的抵抗点才能存在:后者在权力关系中起着对手、靶子、支点、把手的作用。这些抵抗点在权力网络中到处都有。在此,对于权力来说,不存在一个大拒绝的地点——造反的精神、所有反叛的中心、纯粹的革命法则。但是,存在着各种抵抗,它们在不同的情况下是可能的、必要的、不可能的、自发的、野蛮的、孤立的、协调的、低调的、粗暴的、不可妥协的、善于交易的、有利害关系的或是奋不顾身的。从定义上看,它们只能存在于权力关系的战略范围内。但是,这并不意味着它们只是对权力关系的反弹和虚以应付,或者对主流统治来说,只是一个总是被动的和注定失败的反面。这些抵抗不从属于一些不同性质的原则;但是,它们并不因此一定是让人失望的诱饵或许诺。它们是权力关系中的另一极,是权力关系不可消除的对立面。因此,它分布的方式是不规则的:抵抗的各个点、结、中心以强度不等的方式散布在时间和空间中,有时以一种明确的方式挑动团体

126

127

或个人,激发某些身体部位、某些生命时刻、某些行为类型。那么,是否存在庞大的根本断裂、大量的二元分割呢?有时会有。但是,人们最经常打交道的是一些变动的和暂时的抵抗点,它们把各种变动不定的划分引入社会之中,打破一个个团体,让其重新组合;它们还对个人进行划分,把他们分解之后再重新塑造他们,在他们的身体和灵魂中划出一些不可还原的区域。如同权力关系的网络最终形成了一个贯穿各个机制和制度、却又不局限其中的稠密的网络一样,大量的抵抗点也贯穿了各个社会阶层和由个人组成的团体。毫无疑问,这些抵抗点的战略规范使得革命成为可能,这有点像国家取决于对权力关系的制度整合一样。

128

在这一力量关系的领域里,我们必须试图对权力机制进行分析。这样,我们将会避开长久以来迷惑政治思想的君主—法律体系。而且,若是马基雅维利真的是根据力量关系思考君主权力的极少数人之一——这正是他的"犬儒主义"臭名昭著之处,那么也许我们必须再向前迈出一步,绕过君主这个人物,从内在于力量关系之中的一种战略出发破译权力的机制。

为了回到性和看护性的真实话语上,那么要解决的不应该是这样的问题:在一个既定的国家结构中,权力是怎样和为什么需要建构一种性知识呢?也不会是这样的问题:从18世纪以来,对真实性话语的生产的关心是为哪种集权统治服务的呢?也不是这一问题:哪种法律同时主管对性行为的调节和让人们口径一致地谈论性呢?而是这类问题:在特定的性话语中,在对历史地出现在一些特定地点(以儿童的身体为中心,有关女人的性,在限制生育的实践中,等等)的真相探究的形式中,哪些是正在起作用的最直接的和最局部的权力关系?它们是怎样让这些

129



话语成为可能的呢？反过来说，这些话语是怎样来支持它们的？这些权力关系的互动是怎样被它们的运作改变的——加强一些关系，削弱另一些关系，加上抵抗的作用和反控制，以致不存在一种一劳永逸的稳定类型的驯服？这些权力关系是怎样根据类似一种单一的和唯意志的性政治的整体战略的逻辑相互联系起来？总之，不要把一切针对性的微不足道的暴力、一切盯住性的困惑的目光和一切妨碍可能认识性的掩饰手段纳入巨大权力的统一形式之中，而是把性话语的大量生产纳入多样的和变动的权力关系的领域中。

因此，这就促使我们要预先提出四项原则。但是，它们不是方法律令，最多只是审慎的规范。

（一）内在性的规则

不要认为存在着一个理当属于科学的、中立的和自由的知识的性经验领域，相反，在性经验的领域里，权力的各种经济的或意识形态的要求启动了各种禁忌的机制。若是性经验被构成为认识的领域，那么这是权力关系造成的，权力关系把性经验确定为可能的对象；反过来说，若是权力能够把性经验作为对象，那么这是因为认识的技术和话语的程序有能力控制它。在认识的技术与权力的战略之间，没有外在性，即使它们都有自己专门的作用，并且是立足于它们的差异之上彼此连接起来的。因此，我们将从所谓的权力-知识的各个“局部中心”出发：比如，忏悔者与坦白者之间或信徒与指导者之间的关系。其中，在要被控制的“肉体”的影响下，不同的话语形式——自我检查、拷问、坦白、解释、会谈——在一种不间断的来回运动中承载着各种驯服形式和认识图式。同样，受监视的儿童的身体，在他的摇篮里、床上或房间里，被父母、奶妈、佣人、老师、医生监视和包围，关注他最细微的性表现。这样，尤其是从 18 世纪开始，儿童的身体

成了另一个权力-知识的"局部中心"。

（二）连续变化的规则

131 不要在性经验的领域里寻找谁是掌权的（男人、成人、父母、医生），谁被剥夺了权力（女人、青少年、儿童、病人……）；也不要去找谁有认识的权力，谁只配处于无知状态。相反，我们要探寻这些力量关系在其运作中包含的变化图式。"权力分布"和"知识占有"只代表了一些过程中的各个瞬间片断，这些过程要么是最强大的要素累积增强的过程，要么是关系逆转的过程，要么是双方同时增长的过程，权力-知识的关系不是既定的分布形式，而是"转变的母体"。在19世纪围绕着儿童及其性欲由父亲、母亲、教师、医生构成的整体已经处于不断的变化与变迁之中，其中，最惊人的结果之一就是一种奇特的倒置：既然儿童的性经验一开始就在医生与父母的直接关系中遭到了置疑（以提建议、提监视孩子的看法和为了未来威胁父母的方式），那么最终也正是在精神病医生与儿童的关系中，成年人的性经验成了问题。

（三）双重调节的规则

若是不通过一系列连续的步骤，最终被纳入一个整体战略中，那么任何"局部的中心"和"转变的图式"都无法发挥作用。132 反过来说，任何战略如果不从那些明确和细微的关系（不是作为这一战略的应用与后果，而是它的支撑与支点）取得支持，那么它就无法确保全盘效果。这两者不是互不关联的，好像分属两个不同的层面（一个是微观的，一个是宏观的）；而且也不是性质相同的（好像一个只是另一个的放大或微型化的投影）；相反，我们应该考虑到战略与策略的双重调节作用，一方面，战略是通过可能采用的特殊策略来调节的，而另一方面，策略则是通过让它们发挥作用的总体战略来调节的。因此，父亲在家庭中不是君主或国家的"代表"；君主或国家也不是父亲在另一个范围内的



投影。家庭生产不出社会;反过来,社会也不模仿家庭。但是,家庭机制因为它对其他权力机制的独立性与异态性,可以支持那些为了马尔萨斯式的生育率控制、人口论者的煽动、性的医疗化和它的不育形式的精神病学化而使用的重要“手段”。

(四)话语在策略上的多价规则

性话语不应该被作为这些权力机制投射的简单的表面现象来分析。权力与知识就是在话语中相互连接起来的。因此,我们必须把话语理解为一系列非连续的环节,其策略性的功能既不是一律的,也不是稳定的。确切地说,我们不应该设想一个被划分为被接受的话语与被排斥的话语、主流话语与从属话语的话语世界,相反,我们应该想象一个由能够在不同的战略中起作用的大量的话语要素构成的话语世界。我们必须重建这一分布,使用的是它包含的那些说出来的和被隐匿的事物、所要求的和被禁止的陈述,它根据说话者、他的权力地位、所处的制度背景而确定的各种变体和效果,它包含的用于各种相反目标的相同公式的变迁和再利用。如同沉默一样,话语不是一劳永逸地服从于权力或反对它。我们必须承认一种复杂的和不稳定的相互作用,其中话语可能同时既是权力的工具和后果,又是障碍、阻力、抵抗和一个相反的战略的出发点。话语承载着和生产着权力;它加强权力,又损害权力,揭示权力,又削弱和阻碍权力。同样,沉默与隐秘庇护了权力,确立了它的禁忌。但是,它又放松了它的控制,实行多少有点模糊的宽容。比如,让我们考虑一下曾经违反自然的“那个”大罪恶的历史。涉及鸡奸(这一范畴是十分混乱的)的文献都极端审慎,一谈到它时,几乎都三缄其口,长期以来,这就可能造成一种双重作用:一方面是极其严厉的处罚(在18世纪里,仍然使用火刑,在18世纪中叶之前没有出现任何重要的抗议),另一方面是一种相当广泛的宽容(这是

133

134



我们间接地从司法机关极少对鸡奸判刑中推论出来的，而且通过有关存在于军队或学校中的男人社团的一些见证可以更加直接地看出来）。然而，在19世纪的精神病学、法理学、文学中还出现了一系列有关同性恋、性倒错、鸡奸、“心理阴阳人”及其变种的话语，使得这一“反常”领域里的社会控制获得了长足的进步。但是，它还促成了一种“补偿”话语：同性恋开始利用人们在医学上贬低它的用词和范畴来谈论自己，要求人们承认它的合法性或“自然性”。不存在一边是权力的话语，而另一边是与它相对的其他话语。话语是力量关系的领域里的策略要素或原因。在同一个战略中，可能存在着不同的、甚至是矛盾的话语；而且，它们不用改变形式就可以在相互对立的战略之间穿行。我们不必首先向性话语询问它们来自哪一种模糊的理论，或者它们遵循的是哪些道德派别，或者，它们代表的是哪一种意识形态（主流的，还是从属的）；而是要在它们的策略生产（它们确保了权力与知识之间哪些互动的效果）与它们的战略整合（在发生的各种冲突的不同时期里，什么样的局势和力量关系使得对它们的利用成为必要的）这两个层面上询问它们。

总之，关键在于迎合一种权力概念，它用目的观取代了法律的特权，用策略有效性的观点取代了禁忌的特权，用对多元的和变动的力量关系领域（其中产生出了各种总体的控制效果，但是总体上决不会产生出稳定的控制效果来）的分析取代君主的特权。这就是用战略模式来取代法律模式。而且，这不是出于思辨的选择或理论的偏好，而是因为长期以来出现在所有战争形式中的力量关系及其主要表现形式逐渐地进入了政治权力的领域；其实这是西方社会的根本特征之一。



三、范　围

136

千万不要把性经验描述成本质上与一种竭力驯服它而又往往无法完全控制它的权力毫无关系的一种桀骜不驯的倔强的冲动。相反，它是权力关系中来往特别密集的通道：如在男人与女人之间、年轻人与老年人之间、父母与子女之间、教师与学生之间、神父与俗人之间、政府与人民之间等关系中。在权力关系中，性经验不是最沉闷的要素，而是手段最高强的要素之一：适用面最广，而且对于各种最具变化性的策略，它也能够提供支撑点和连接点。

137

并不存在对所有社会都重要和对一切性活动都普遍适用的单一的和完整的战略。例如，大家往往想通过不同的方式把所有的性还原到性的生育功能、异性成年人之间的性形式及其合法婚姻，但是这种想法没有考虑到在涉及两种性、不同的时代和不同的社会阶级的性政治中所指向的多重目标和所运用的多种手段。

首先，我们可以区别出从18世纪以来的四种伟大的战略集合，它们发展出有关性的各种特殊的知识和权力的机制。当然，它们不是全部出现在那个时候，但是从那时起它们之间有了连贯性，它们在权力秩序中运用有效，在知识秩序中更是富有成果，这些使得我们可以描述它们相对自主的本质。

1. 女人肉体的歇斯底里化。这是一个三重过程。首先是女人的肉体被分析——被肯定和被否定——成性饱和的完整肉体；其次是女人的肉体在其本身的病理学的影响下被整合到医

学实践的领域之中；最后它被纳入与社会团体（女人的肉体应该确保社会团体具有可以调节的强大繁衍力量）、家庭空间（女人肉体应该是其中一个实体要素和功能要素）和儿童的生活（女人的肉体生育了儿童，它应该承担起教育儿童的生物道德责任，确保他们的生活）之间的交流之中。母亲及其负面形象——“神经质女人”——构成了这种歇斯底里化的最明显的形式。

138

2. 儿童的性的教育学化。它是一种双重的肯定，认为几乎所有的儿童都沉溺于或可能沉溺于一种性行为之中；而且，这种不正当的性行为同时是“自然的”和“违反自然的”，它自身带有各种身体的和道德的、集体的和个人的危险；儿童们被界定为“原初的”性存在，既在性之外，又已经在其中了，处于一条危险的分界线上；父母、家庭、教师、医生、心理学家们随后必须不断地看护这一既珍贵又可怕、既有害又有危险的性萌芽；这一教育学化尤其体现在反对手淫的战斗中，后者在西方已经持续了将近两个世纪。

3. 生育行为的社会化：它首先是经济社会化，即利用“社会的”或财政的手段，促进或限制夫妇的生育力；其次是政治社会化，即夫妇对整个社会机体（必须限制或强化它）负有责任；最后是医疗社会化，即对个人和种族实行计划生育，从而减少致病的因素。

4. 反常快感的精神病学化：性本能被单独作为生物的和心理的自主本能；人们曾经对它可能被感染上的所有反常形式进行过临床分析；人们赋予它的作用就是使得全部行为都正常化或病理学化；最后，人们为这些反常寻找一种矫正技术。

139

在整个19世纪对性的担忧中，人们描绘了四种形象，它们是具有优先权的认识对象，是各种认识活动的目标和根据。它们分别是歇斯底里的女人、手淫儿童、马尔萨斯式的夫妇、性倒



错的成人。它们分别对应于那些以各自的方式渗透和利用儿童、女人和男人的性欲的策略。

在这些策略中，重要的是什么呢？是一场反对性经验的斗争吗？还是一种控制性经验的努力呢？是一种很好的管理性经验和掩盖它可能有的轻率、张扬和不听使唤的企图呢？还是一种表达有关性经验的这一部分可以接受的或有用的知识的方式呢？事实上，重要的是性经验的生产。我们不应该把性经验理解成权力试图控制的一种天生之物，或者是知识要一点点地揭示的一个晦暗的领域。人们可以把这个名字送给一种历史的机制：它不是位于性经验之下的难以把握的现实，而是宏大的表面网络，其中刺激身体、强化快感、话语煽动、形成知识、加强控制和抵抗，这些活动根据一些宏大的有关知识与权力的重要策略相互连接。

我们可以毫不迟疑地承认，性关系在所有社会中都引发了一种"联姻机制"：婚姻体系、确定与发展亲属关系的体系、继承姓氏与财产的体系。随着各种经济过程的变化，以及政治结构无法在自身中找出适当的手段或充分的支持，这一联姻机制以及确保它的各种约束机制，还有它所要求的复杂知识，失去了自身的重要性。尤其是从18世纪开始，现代西方社会发明和确定了一种新的机制，它与联姻机制相互重叠，不过，它没有放弃联姻机制，而只是削弱了后者的重要性。这就是"性经验的机制"：像联姻机制一样，它是依附在性伴侣之上的；但是，方式完全不同。我们可以将它们逐条对照。联姻机制是围绕一个界定允许与禁止、合法与非法的规则体系建立起来的；而性经验的机制则是根据权力的各种变动的、多态的和见机行事的技术发挥作用的。联姻机制的主要目标就是重新产生性关系的互动，维护管理性关系的法律；而性经验的机制则相反，它永远在扩张各种控

制的范围与形式。对于前者来说，它关心的主题是身份明确的伴侣之间的性关系；而对后者来说，它关心的主题却是身体的感受、快感的质量、十分微妙的或不易察觉的印象的本性。最后，若是联姻机制因为它在财富继承或转让中可能起的作用而十分依赖于经济的话，那么性经验的机制则是通过许多微妙的中介而与经济相联系的，而且主要是通过身体，即进行繁衍与消费的身体。简言之，联姻机制被纳入它要维护的社会机体的一种内在稳定性之中。因此，它与法律之间有着特殊的关系；而且，对于它来说，重要的时刻是“生育”。性经验机制的存在理由不是生育，而是以日益细致的方式增加、更新、连接、发明、渗透各种身体，以日益周全的方式控制人口。据此，我们必须承认三到四个论点，它们与有关一种被现代社会形式所压抑的性经验的观点不同。它们分别是：性经验是与最近一些权力机制联系在一起的；从 17 世纪以来，它一直处于不断扩张之中；自此以后，支撑它的机制没有被纳入生育之中；这一机制从一开始就与强化身体——强调身体是知识的对象和权力关系中的要素——联系在一起。

说性经验的机制取代了联姻机制，这并不正确。我们可以想象有一天它也许会取代后者。但是事实上，在今天，若是它想掩盖联姻机制，那么它既没有取消它，也没有让它毫无用处。而且在历史上，性经验的机制正是以联姻机制为中心并且从它出发建立起来的。忏悔实践，以及后来的良心考验和精神指导，曾是性经验机制形成的核心：然而，我们已经看到[2]，首先出现在忏悔法庭上的，是作为各种性关系的依托的性；提出的问题是有关应允的或禁止的性交易（通奸、婚外性关系、与有血统禁忌或身份禁忌的人发生的性关系，交媾行为的合法性与非法性）；后来，随着新的教士守则的出现以及它在各处讨论班、学校和修道

院中的应用，人们渐渐地从对性关系的置疑转向了对“肉体”的置疑，即对身体、感受、快感的本性、最隐秘的色欲活动、微妙的乐趣形式和赞同形式的置疑。这时，“性经验”正在诞生之中，它是从一种源于联姻的权力技术中诞生的。从此，它从没有中断与联姻体系的关系，而且一直从后者获得支持。在 18 世纪，一直被强调的家庭这一细胞允许性经验机制的主要要素（女人的身体、儿童的早熟、计划生育、在最小范围内规范性倒错者）在两个主要方向——夫妻轴与父母-子女轴——上发展。我们不必把当代家庭形式理解为一种排除性经验或者至少是压制性经验的社会的、经济的和政治的联姻结构，它尽可能地削弱性经验，只保留其有用的功能。它的作用却相反，是要拴住性经验，然后永久地支持性经验。现代家庭形式还确保与联姻的各种特权性质不同的性经验的生产，允许各个联姻体系被它们原来忽视的一种新的权力策略所渗透。家庭是性经验与联姻的交换器：一方面，它把法律与司法向度带入性经验的机制中；另一方面，它又把快感结构与感受强度带入联姻体制中。

143

联姻机制与性经验机制的这一在家庭形式中的相互依附，让我们可以理解许多事实：家庭从 18 世纪以来成了感情与爱的一个必要场所；家庭是性经验出现的一个特殊场所；为此，性经验一出世就是“乱伦的”。在联姻机制占优势的社会中，乱伦禁忌也许是一种功能上不可或缺的规则。但是，在我们当今社会中，家庭是性经验最活跃的中心，而且，正是性经验的各种要求维持和延长了家庭的存在，因此，乱伦出于完全不同的原因，以完全不同的方式占据了中心地位。它作为被人萦怀和呼唤的对象、可怕的隐秘和必不可少的关节，不断地被人需要和拒绝。只要家庭是作为联姻机制起作用的，那么乱伦在家庭中就会被严格地禁止。但是，为了让家庭成为煽动性经验的永久中心，它还是不断地被人

144

们需要。若是西方在一百多年的时间里对乱伦禁忌非常感兴趣，若是大家大致上同意它是一种社会普遍性和通向文化的必经之点，那么人们也许从中发现了一种自卫的手段，它不是用来反对一种乱伦欲望，而是为了反对这一性经验机制的扩张与各种内涵。不过，在性经验机制的各种利益中，其缺陷在于忽视了法律和联姻的各种司法形式。所有社会（包括我们的社会在内）都遵循这一规则中的规则，保证这一性经验的机制（人们已经开始操纵它的各种奇异影响，其中包括对家庭空间的感情强化）无法回避古老的宏大联姻体系。因此，即使在新的权力机制中，法律也是安全的。因为这正是这一社会的悖论，从 18 世纪以来，这一社会发明了如此众多的不同于法律的权力技术：它害怕这些技术的影响和增多，试图用法律形式来重新规范它们。若是人们承认一切文化的门槛是乱伦禁忌，那么性经验一开始就处于法律的影响之下。民族学长期以来不断地重新阐释跨文化的乱伦禁忌理论，有助于近现代性经验的机制和它所产生的各种理论话语。

145

17 世纪以来所发生的一切可以这样来解释：性经验的机制首先是在家庭制度的边界上（在良心指导中，在教育学中）发展起来的，它将逐渐地重新以家庭为中心；它可能为联姻机制提供的奇特的、最终的和危险的东西——对这一危险的意识表现在对导师们的轻率言行的批评和随后有关私人的或公共的、体制的或家庭的儿童教育的论争中——被家庭——一个与它过去在联姻机制中所起的作用相比被重新组织、紧缩和强化的家庭——重新考虑过[3]。父母、配偶在家庭中成了性经验机制的主要代表。性经验的机制在外面依赖于医生、教师，后来是精神病医师，在内部则让联姻关系双重化、"心理学化"或"精神病学化"。于是，一些新的人物出现了：神经质的女人、性冷淡的妻子、无动于衷的母亲或者受谋杀念头困扰的母亲、性无能的、虐

146



待狂的和性倒错的丈夫、歇斯底里的或神经衰弱的少女、早熟却已虚脱的儿童、不愿结婚或冷落妻子的同性恋男青年。这些是不正当联姻与反常性经验的混合形象；它们把后者的麻烦纳入前者的秩序之中。它们也为联姻体系强调它在性经验的秩序中的权利提供了机会。于是，从家庭中不断地产生出一种要求：要求人们帮助家庭解决性经验与联姻之间这些不幸的冲突；而且，被这一性经验机制（它从外面包围家庭，把它确定为现代形式的家庭）控制的家庭，向医生、教师、精神病医师、教士和牧师，向所有可能的"专家们"没完没了地抱怨它所忍受的性痛苦。这一切好像是，它突然发现了人们让它铭记在心并不断地向它建议的可怕秘密：作为联姻的基石，它是所有性不幸的根源。至少从19世纪中叶开始，家庭就在自身中捕捉性经验的蛛丝马迹，从自身中逼出最艰难的忏悔，要求一切可能了解情况的人长久地倾听，一步步地接受无数的审查。家庭就是性经验机制中的水晶体：它看来是在传播一种实际上被它反射和衍射的性经验。通过它的可渗透性和这一向外界传递的活动，它对于这一机制来说是最珍贵的策略要素之一。

但是，这并不意味着没有冲突和问题。在这一方面，夏尔科无疑是一位中心人物。在一段时间里，他一直是那些充满这一性经验的家庭向其寻求诊断和照顾的医生中最著名的一个。他曾接待过来自世界各地的带孩子来的父母、陪妻子来的丈夫、陪丈夫来的妻子。他经常告诫他的学生们，首先要做的事就是把"病人"与他的家属分开。要想好好地观察病人，就要尽可能少地听病人家属的啰嗦[1]。他试图让性经验领域摆脱联姻体系，从而直接地通过一种医疗实践（其技术和自主性得到了神经学模式的保障）来对付它。于是，医学出于自身的考虑，根据专业知识的各项准则，敦促家庭把性经验作为一项主要任务和一个主要危险来关

心。夏尔科多次指出过要让家庭把它带来的病人"交给"医生是多么困难，指出过家属们是如何站在那些把病人隔离开来的医院的周围，以及又是怎样不断地干扰医生的工作。其实，家属们不必为此感到焦虑：医生的治疗只是为了送还给他们一个个在性方面与家庭体系协调一致的个人。而且，这一治疗只是针对性的身体，并不允许病人用清晰的话语来自我表白。人们不应该谈论这些"生殖病因"。这是夏尔科在1886年的一天低声说出的一句话，恰好被我们时代最著名的耳朵无意中听见了。

心理分析进入了这一互动领域之后，极大地改变了令人不安和确保信心的方式。它一开始就会引起怀疑和敌视，因为它把夏尔科的学说推到了极端，开始在家庭控制之外到处观察个体的性经验。它没有把这一性经验涵盖在神经学的模式中就揭示了这一性经验。确切地说，它在对这一性经验的分析中置疑了各种家庭关系。但是，请看，在它的技术模式中把对性经验的坦白置于家庭主权之外的心理分析，在这一性经验的内部找到了作为其构成原则和认识密码的联姻法律、婚礼与亲属关系的混合作用、乱伦。在每个人的性经验的基础上，人们将会重新发现父母-孩子的关系，一旦一切都显示出相反的发展过程，性经验的机制将会被允许依附在联姻机制之上。性经验本性上是与法律相左的，这没有什么危险，因为性经验正是被法律构成的。父母们，你们不要害怕带你们的孩子来接受分析：它会告诉他们，无论如何，他们爱的是你们。孩子们，你们也不要过分抱怨自己不是孤儿，不要抱怨在内心深处总是一再发现母亲是自己的欲望对象，或者是父亲那至高无上的形象。你们只有通过他们才会产生欲望。由此，经过许许多多的迟疑之后，在联姻机制与家庭体系都需要加强的各个社会中出现了进行大量心理分析的消费需求。因为这就是这一性经验机制的历史中的一个基本

点:它是与古典基督教中的"肉体"技术一起产生的,依赖的是联姻体系以及管理它的规则;但是,它在今天却起着一个相反的作用;正是它企图支撑古老的联姻机制。从良心指导到心理分析,联姻机制与性经验的机制经过三个多世纪的缓慢历程,相互转化,最终交换了彼此的位置;在基督教的教士守则中,联姻法则规范了正在被人发现之中的这一肉体,一开始就把它强行纳入一个司法架构中;在心理分析出现之后,赋予联姻法则以形式与生命的是性经验,它让联姻法则充满了欲望。

150

在本卷之后的各种研究中,我要分析的领域就是这一性经验的机制:它是根据基督教的肉体观念形成的,然后通过19世纪出现的四大战略发展起来的。这四大战略分别是:儿童的性化、女人的歇斯底里化、性倒错者的分类和人口的调节。所有这些战略都经过家庭,不过,必须看到,家庭不是一种禁忌的力量,而是性化的主要因素。

第一个阶段响应的是提供"劳动力"(因此不要有任何无益的"花费",不要浪费能量,所有的力量都要用在单一的劳动上)的需要和确保劳动力的繁衍(夫妻、计划生育)。第二阶段对应的是"晚期资本主义"(*Spätkapitalismus*)时代,其中对工薪劳动者的剥削并不要求像19世纪那样的一些粗暴的身体约束,而且,身体的政治也不需要忽略性了,或者性只限于繁衍这种单一的功能。这一政治通过它的多重管道进入受控制的经济循环之中:一种超压抑的反升华作用。

151

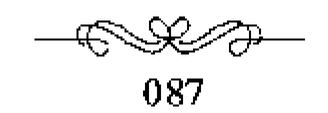
然而,若是性政治本质上没有实施禁忌法律,而是实施一整套的技术机制,如果这涉及的是"性经验"的生产,而不是性的压抑,那么我们必须抛弃这样一种时代划分,改变对"劳动力"问题的分析,放弃啰嗦的唯能论,后者认为性经验是因为经济原因而受到压抑的。

四、分　　期

152 如果说性经验史是以压抑机制为中心的，那么它经历了两次断裂。一次发生在17世纪，那时产生了各种主要的禁忌，人们认为惟有成人的性活动和夫妻的性活动才是有意义的，为人要求体面，必须回避肉体，对于性要三缄其口，用词要有羞耻感。另一次发生在20世纪，它与其说是断裂，不如说是一次曲线弯折的现象：这时，压抑机制开始松懈了，大家不再坚持严格的性禁忌，对于婚前的或婚外的性关系相对容忍；对于"性倒错"的非议也减弱了，法律对它们的定罪也部分取消；而且，大家在很大程度上解除了压抑男童性活动的禁忌。

153 我们必须试图勾勒出这些过程的年表：性技术的发展、手段的变化及其残余。但是还有它们运作的时间表、它们传播和发生影响（驯从与抵抗）的年代表。不过这些多种多样的时间并不符合我们习惯确定在17世纪与20世纪之间的这一宏大的压抑周期。

1．性技术的年表可以上溯到很远。我们必须研究它们是如何在中世纪基督教的忏悔实践中形成的，或者更确切地说，它们是如何在拉特兰会议以及14世纪以来获得长足发展的禁欲主义、精神训练和神秘主义强迫所有信徒进行定期的和毫无保留的坦白之中形成的。宗教改革和随后的特兰托会议的天主教教义标志着"传统的肉体技术"经历了一次重要的变动和断裂。但是，这次断裂的深刻性不应该被误解。它并不排除在良心考验的天主教方法和牧师指引的新教方法中的相似之处：各种分



析和谈论"色欲"的程序以不同的微妙方式在各处确定下来。这一丰富而精致的技术从16世纪以来经过长期的理论解释获得了长足的发展,最后于18世纪末分别在阿尔芬斯·德·利古奥里的较为缓和的严格主义和维斯勒的教学法中固定下来。

然而,就在18世纪末,由于各种有待确定的原因,产生了一种崭新的性技术。说它是崭新的,这是因为虽然没有摆脱罪恶的论题范畴,但是它却从根本上避开了教会机构。经过教学法、医学和经济这些中介环节,它不仅把性变成一种世俗事务,而且还把它转变成一种国家事务。这也就是说,它使得全社会及其每位成员处于相互监督之中。此外,还因为它是按照三条轴线发展的:以儿童特殊的性为对象的教学法、以妇女性生理学为对象的医学和以自发的或审慎的计划生育为对象的人口学。"年轻人的罪恶"、"神经病"和"伪生育活动"(大家后来称这些为"致命的秘方")因此代表着这一新技术的三个特殊的领域。毫无疑问,这一新技术在这三个领域里都简单地重复了基督教早已使用的方法:儿童的性在基督教的精神教学法中已经遭到质疑(值得注意的是,在15世纪里,一位叫日尔松的教育家和神秘主义者就写了第一篇讨论"疲软病"的罪恶的文章;到了18世纪,德克尔在《手淫论集》中逐字逐句地分析了英国牧师提出的例证)。到了18世纪,神经医学与头晕医学也开始分析曾经在良心指引和精神考验的"吐露真情"的实践中引起重大危机的中邪现象(神经疾病当然不是中邪的根源;但是研究歇斯底里病的医学却是与古代对"着魔的人"的指引有关的)。有关出生率的运动则以另一种形式和在另一个水平上改变了基督教用忏悔的方式对夫妻性关系的控制。这一可见的连续性并不妨碍主要的转变:从此,性技术从根本上被纳入医疗制度、规范要求之中,即不再涉及死亡和永久惩罚的问题,而是有关生命和疾病的问题。"肉

体"突然之间转变成了机体。

这一变动发生在18世纪和19世纪的转折期。它还为衍生的其他转变开辟了道路。其中之一就是首先把性医学从一般的肉体医学中分离出来;它把不引起机体变化的、又能够表现出结构畸形、后天偏差、残疾或病理过程的性"本能"独立出来。海因里希·卡恩在1846年发表的《性心理变态》可以视为标志:由此开始了性对肉体的相对自律、医学与"矫形外科学"的相互关联、"性倒错"的医学—心理学这一庞大领域的开放(它取代了有关荒淫或放荡的古代道德范畴)。同时,遗传分析让性(性关系、性病、夫妻性关系、性倒错)承担起对人类的"生物责任":不仅性可能受到各种性病的影响,而且如果不加控制,它能够传播疾病,或者遗传给子孙后代;它因此成了人类一切病理财富的根源。由此产生了对婚姻、出生和寿命进行国家管理的医疗的和政治的规划,性及其生育力必须受到管制。性倒错的医学和优生主义项目是19世纪下半叶性技术的两大革新。

156

这两次革新易于相互衔接,因为"变态"理论允许它们永远相互传承;它说明了不同疾病——机体的、功能的或心理的疾病——的深度遗传怎样最终产生出性倒错(在对裸体主义者或同性恋者的谱系学研究中,你们会找出一个古代的偏瘫患者,一个患有肺结核的父亲或母亲,或者一个患有老年痴呆症的叔父);但是它还解释了性倒错如何使得患者断子绝孙——孩子患上佝偻病,后代得了不育症。性倒错—遗传—变态这一整体构成了新的性技术的内核。而且,它并不仅仅是一种科学性不足和过于道德化的医学理论。它的扩散面是广大的,并且深深地植根于话语之中。精神病学,还有法理学、法医学、社会控制当局、对危险儿童或处于危险之中的儿童的监督,长久以来都是用来对付"性变态"和遗传—性倒错系统的。所有社会实践都赋予

157

这一性技术一种令人生畏的力量和深远的影响,其中国家种族主义是它的夸张的和连贯的形式。

如果我们没有看到心理分析在19世纪末中断了与变态的宏大系统的关系,那么它的独特观点就会受到误解。它重新利用了针对性本能的医疗技术的计划,但是它的目的在于让性本能摆脱它与遗传的相互关联,以及它与一切种族主义和优生主义的联系。现在我们可以引证弗洛伊德的规范化意愿。我们还可以揭示心理分析机构许多年来所发挥的作用。在这个有着悠久历史(远远地上溯到西方的基督教统治时期)的性技术的大家族里,以及在那些于19世纪开始性医学化活动的性技术中,心理分析直到20世纪40年代才严格地反对性倒错—遗传—变态系统的政治的和制度的影响。

158

我们看到:有关所有这些技术及其变动、让位、连续、断裂的谱系学,并不符合古典时代所肇始的一个伟大的压抑阶段的假说,它在20世纪慢慢地终结了。不过,还存在着一个永恒的创造性和丰富的方法与程序。在这一不断扩散的历史上,有两个内容特别丰富的阶段:大约在16世纪,良心指引和考验的程序得到了发展;在19世纪初叶,出现了性的医学技术。

2. 但是以上只是性技术的年代确定。其他还有它们扩散和应用的历史。如果我们根据压抑来撰写性经验史,并且把性压抑归因于劳动力的使用,那么我们必须假定性控制之所以得到了更多的强化和关心,只是因为它们是针对贫穷阶级而发的。我们还必须认为,它们遵循的是最大的控制和最全面的剥削的路线:只具有生存力量的成熟而年轻的男人应该成为奴役的首要目标,目的在于转移对劳动无用的、追求性快感的能量。然而,事情似乎不是这样进行的。恰恰相反,最严格的性技术是在享有经济特权和政治领导权的阶级中形成的,并且首先最强烈

159

地被应用到这一阶级之中。良心指引、自我考验、一切对肉体罪恶的冗长解释、对色欲的小心探测,许多微妙的程序只能适用于被压抑的组织。阿尔芬斯·德·利古奥里的忏悔方法和维斯勒的规则确保它们更加广泛地传播开去,事实也是如此;但是这是以过分简单化为代价的。我们可以说作为控制当局和处于性饱和状态的家庭情况也是如此:在"资产阶级的"或"贵族的"家庭里,儿童的性或青少年的性首先受到质疑,女人的性被医学化。这些家庭首先被告诫注意可能的性病理学、监督性的迫切性和发明一种矫正技术的必要性。因而,家庭首先成为性精神病学化的地方。它第一个进入性亢奋,然后表现出恐惧,发明对付性亢奋的药方,求助于理论技术,以及在重复这些技术和方法过程中,引发了无数的话语。资产阶级一开始就认为自己的性是重要的事,它是脆弱的财富和不能公开的秘密。首先被性经验的机制塑造的人是最早被"性化"的人之一,千万不要忘了这就是"游手好闲的"女人,她在"世界"中总是必须表现出有价值,在家庭中,她又被授予一份新的婚姻责任和父母责任:由此而产生了"神经质的"女人、患有"头晕症"的女人。女人的歇斯底里化在此找到了立足点。至于在秘密的性快感中浪费未来资本的青少年,从18世纪末到19世纪末,医生们和教育者们都很关心手淫儿童,他们不是平民的后代和必须被教会如何规范身体的未来工人,而是中学生,被仆人、家庭教师和督导包围的孩子,他们危害的不是身体的力量,而是理智能力和为自己的家庭和阶级保存一个健康后代的道德义务和责任。

对此,下层人民长期以来避开了"性经验"的机制。当然,他们以各种特殊的样式服从于"联姻"的机制:对合法婚姻和生育力的强调、对近亲联姻的拒斥和对当地的社会内婚制的规范。相反,基督教的肉体技术对它没有什么重要性。至于性化的机



制，它们缓慢地渗透到下层人民之中，经历了三个连续的阶段。首先是关于出生率问题。在18世纪末，人们发现愚弄自然的艺术不是市民和淫荡者的特权，而是由那些接近自然本身、又比其他人更加厌恶愚弄自然的人摆弄。随后，“奉宗教法典为准绳”的家庭组织在1830年左右成为一个支配城市无产阶级必不可少的政治控制和经济管理的工具：即“让贫穷阶级道德化”的伟大运动。最后是19世纪末发展出来的以保护社会和种族为名的对性倒错的司法的和医学的控制。我们可以说特权阶级所阐释的具有最复杂的和最强烈的形式的“性经验”的机制传播到全社会的各个部分。但是，它在各处表现出来的形式并不相同，而且在各处使用的工具也不相同（医学当局和司法当局各自的作用在不同的情况下也不相同，而且有关性经验的医学运作的方式也是如此）。

161

这些有关各种技术发明或者它们传播的时间表的年代学回顾有其重要性。它们非常怀疑一种压抑周期的观念，这种压抑周期有始有终，而且至少用自身变化的拐点勾勒出了一条曲线。它们认为很可能并不存在一个性压制的时代，它们还让人怀疑在社会的所有层面上和所有阶级中存在着相同的过程：不存在一个统一的性政治。但是，它们特别让这一过程的意义及其存在的根据成了问题：性经验的机制并不是被传统惯称的“领导阶级”确立为限制其他人快感的原则。相反，这些“领导阶级”首先限制自己的快感。这是不是资产阶级禁欲主义的新化身呢？这种禁欲主义曾多次被人们从宗教改革、新的工作伦理和资本主义的飞速发展方面描述过。恰当地说，这与一种摒弃快感或贬低肉体的禁欲主义无关，而是要强化身体、置疑健康及其作用的条件；它涉及一些用来最大限度地延长生命的新技术。首先，问题不是有关如何压抑被剥削阶级的性欲，而是涉及身体、精力、

162

寿命、生育和"统治"阶级的后代。性经验的机制最初就是这样被确立为有关快感、话语、真理和权力的新分布。在此，我们必须怀疑的是一个阶级的自我肯定，而不是对另一个阶级的奴役：一种防卫、一种保护、一种强化和一种夸奖，它们后来——在经过了一些不同的变化之后——被延伸到了其他阶级身上，作为经济控制与政治约束的手段。在通过自己发明的一种权力的和知识的技术建立起自己的性欲过程中，资产阶级强调它的身体、感受、快感、健康、寿命在政治上的重要价值。在所有这些程序中，我们不要孤立地看待其中可能有的限制、羞耻、躲闪或沉默，以便把它们归咎于某个基本禁忌、抑制或死亡的本能。这是对生命的一种政治安排，它不是在对其他人的奴役中，而是在自我肯定中被建立起来的。既然性不是只用来生育的，在18世纪占据霸主地位的资产阶级不相信一定要把无用的、浪费的和危险的性从自己的身体上剔除掉。与此相反，我们可以说，资产阶级热衷于关心、保护、培养身体，预防它遭受任何危险，避免任何接触，为了让它保持自身特殊的价值，还把它与其他东西隔离开来。为此，资产阶级特别使用了一种性技术。

性不是资产阶级为了让它统治的人们从事工作应该贬低或取消的身体的一部分，而是资产阶级自身的一个要素。比起其他阶级来，资产阶级更加关心性、担忧性，一方面，性激发和获得了资产阶级的关心，另一方面，资产阶级又带着恐惧、好奇、快乐和狂热的复杂心情培养性。它让性与它的身体融为一体，或者至少让它的身体听命于自己，为此，它赋予性一种凌驾于自己身体之上的神秘的和无限的权力。它还让性为它未来的健康负责，从而把自己的生死与性连结在一起。它把自己的未来托付给了性，认定性对自己的后代必然会产生影响。它让自己的灵魂服从性，认为性构成了其灵魂中最隐秘和关键的要素。我们



不要以为资产阶级是为了很好地拒绝其他人享有性欲和随意地享用它的权利而象征性地自我阉割。相反，我们应该看到，从18世纪中叶开始，资产阶级努力地给出一种性经验，并且从中塑造出一种特殊的身体，一种有着健康、卫生、后代和种族的"阶级"的身体：它的身体的自我性化（*autosexualisation*）、性在其身体中的体现、性与身体的结合。毫无疑问，原因很多。

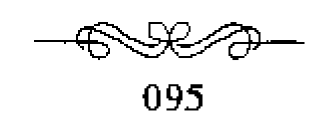
首先，贵族为了标明和维护自己独特的等级所使用的各种方法发生了一种转换（*une transpositon*），转变成了其他形式。因为贵族阶级曾证明了其身体的特殊性；但是，这是以"血统"的方式出现的，即直系亲属和联姻要追溯到远古时代。资产阶级则相反，为了给出一个身体，它是从它的后代和自己的机体健康方面着眼的。资产阶级的"血统"就是它的性。这不是在玩文字游戏。尽管许多贵族等级特有的方式的主题在19世纪的资产阶级那里重新出现过，但却是以生物学的、医学的或优生学的戒律的名目出现的。谱系学的担忧变成了对遗传的关注。在婚姻中，人们考虑的不仅是经济律令和社会同质性的规则，不仅是有关遗产的承诺，而且是遗传的威胁。一些家庭带有和隐藏一种倒置的和灰暗的徽章，其中有一些不光彩的地方，它们是亲属关系中的疾病或缺陷——祖父的综合麻痹症、母亲的神经衰弱、小妹的肺结核、患有歇斯底里症或色情狂症的姑姑或阿姨们、道德败坏的堂兄弟或表兄弟们。但是，在这一对性欲肉身的关注中，不仅仅有从各种贵族主题向以自我肯定为目的的资产阶级的转变。它还与另一个规划有关：即力量、精力、健康和生命的一种无止境的扩张。强调身体必须与建立和增强资产阶级霸权联系起来。然而，这不是由于劳动力所具有的商业价值，而是因为有关资产阶级的身体的"教化"。在政治、经济和历史方面对资产阶级的现在和未来可能产生的影响。资产阶级的统治部分地取

166

决于它。这不仅是经济或意识形态方面的事，而且是"身体"方面的事。可资佐证的是，18世纪末出版了大量有关身体保健、长寿艺术、让孩子健康并尽可能地延长生命的方法、改进人类后代的方式的著作，它们证明了这一对身体和性的关注是与一种"种族主义"有关系的。但是，这种种族主义与贵族主要出于保守目的所表现出来的种族主义相当不同。这是一种动态的种族主义，一种扩张的种族主义，即使它还只是处于萌芽状态，而且，它也许要等到19世纪下半叶才可以长出我们现在已经品尝过的果实来。

但愿那些认为资产阶级忽略身体和压抑性经验的人，那些认为阶级斗争隐含着为解除这一压抑而斗争的人会原谅我。也许，资产阶级的"自发哲学"不是人们所说的理想主义的，也不是让人丧失精力的。总之，它首先关心的是给自己一个身体和一种性经验——通过组织一种性经验的机制来确保这一身体的力量、耐力和长久的生殖力。而且，这一过程是与资产阶级用来确证它的独特和霸权的运动分不开的。毫无疑问，必须承认，阶级意识的初始形式之一就是对身体的肯定；至少，对于18世纪的资产阶级来说，情况就是这样。它把贵族们的贵族血统改变成了一个强壮的机体和健康的性经验。由此，我们明白了为什么它在如此长的时期里对于承认其他阶级（即被它剥削的阶级）也有身体和性，有相当多的保留。无产阶级的生活条件，尤其是在19世纪的上半叶，表明了人们还没有关心起它的身体和性[5]：这些人是死是活，并不重要，总之，他们会独自地繁衍自己。为了给无产阶级提供一个身体和性经验，为了让它的健康、性欲和生育成为问题，一定会发生各种冲突（特别在城市空间方面：共同居住、拥挤、污染、流行病，如1832年的霍乱，或者还有卖淫和性病）；一定会有各种经济要求（重工业的发展必然需要一批稳定

167



的和有竞争力的劳动力，必须控制人口流动和使用人口统计法）；最后，还必须确立一种控制技术，它让人可以监督资产阶级最终承认的无产阶级的身体和性经验（学校、居住政策、公共卫生、各种救济与保险制度、人口的普遍医疗化，简言之，一整套的行政与技术机构可以让人不冒风险就把性经验的机制带入被剥削的阶级之中；当然，它不会冒险在资产阶级面前发挥一种阶级肯定的作用。它仍然是资产阶级霸权的工具）。因此，无产阶级是有保留地接受了这一机制的；而且，它会说这一套性经验是资产阶级的事，与它无关。

168

有些人以为自己可以同时斥责两种彼此对称的虚伪：一种是占统治地位的资产阶级的虚伪，它否定自身的性经验，另一种是派生的无产阶级的虚伪，它通过接受对方的意识形态而摒弃了自己的性经验。其实这误解了资产阶级在一种傲慢的政治肯定中被赋予一种饶舌的性经验的过程，而且，因为这一性经验随后是出于奴役的目的被强加给无产阶级的，所以无产阶级曾长期拒绝接受它。如果"性经验"真的是在身体、行为、社会关系中由一种属于复杂的政治技术的机制产生的效果总和，那么必须承认，这一机制在不同的地方，运作的方式是不对称的，因此，它产生的效果也各不相同。由此，我们应当回到长期以来被指责的一些说法上去；必须指出，存在着一种资产阶级的性经验，存在着各种阶级的性经验。或者毋宁说，性经验在历史上最初是资产阶级的，它在自身的连续变动和转换中派生出了各种特殊的阶级效果。

169

再说一点。在整个 19 世纪里，从霸权中心开始，出现了性经验机制的普遍化。尽管使用了不同的工具，最终社会机体以某种方式被赋予了一种"性的身体"。这是性经验的普遍性吗？在此，我们发现其中引入了一种新的异化要素。这有点像资产

阶级在18世纪末把自己的身体和自己珍贵的性经验与贵族们的高贵血统对立起来，直到19世纪末，它才试图面对其他人的性经验，重新界定自身性经验的特殊性，以不同的方式重新把握自己的性经验，划出一条保护和使自己的身体与众不同的分界线。这条线不是为了恢复性经验，而是阻碍它。这是制造差异的禁忌，或者至少是实施禁忌的方式和强加给它的严格性。这里是压抑理论的源头，它渐渐地涵盖了整个性经验的机制，赋予它一种普遍化禁忌的意义。它在历史上是与性经验机制的扩散相关的。一方面，它要证明它的扩张是有权威和约束力的，提出了所有的性经验必须服从法律的原则，确切地说，这一原则就是，性经验之所以是性经验，只有用法律的效果来确定：不仅应该让你的性经验服从法律，而且除非你受法律的约束，否则你不会有一种性经验。但是，另一方面，压抑理论将会通过对各种禁忌的异化活动的分析，根据各个社会阶级来补偿性经验机制的这一普遍扩散。18世纪末的话语是这么说的："在我们之中有一个有价值的要素，若是我们不想让它产生出无数的罪恶来，那么我们必须害怕它、容忍它，尽可能关心它。"后来又转变成了这样一套话语："我们的性经验不同于其他人的性经验，它服从于一个十分强烈的压抑体制，以致从此其中就有了危险；性不仅成了一个可怕的秘密，像那些精神导师、道德家、教育者和医生们不断地告诫前几代人一样，我们也不仅要揭示它的真相，而且，若是它自身就有这么多的危险，那么无论出于审慎、对罪恶的过分敏感，还是虚伪，我们都让它沉默得太久了。"从此，社会的差异化不再是通过身体的"性欲"质量，而是借助强化对它的压抑来自我肯定了。

心理分析就是在这个时候出现的：它同时既是法律与欲望相互从属的理论，又是用来消除各种禁忌效果的技术（其中，它



的严厉性让禁忌成了致病的原因)。当心理分析在历史上出现时,它是无法与性经验机制的普遍化以及由此产生的各种区分化的次级机制分割开的。由此观之,乱伦问题还是有意义的。一方面,我们看到,乱伦禁忌是作为绝对普遍的原则被提出的,它使人可以同时思考联姻体系和性经验机制。这一禁忌,无论方式如何,对于所有社会和个人都是有价值的。但是,心理分析在实践中赋予自身的任务是给那些能够求助于它的人消除它可能引发的各种压抑后果。它允许他们说出他们的乱伦欲望。然而,与此同时,在农村或某些心理分析尚未涉足的城市地区,出现了有组织的驱除乱伦行为的运动:为了终止乱伦行为,在行政与司法上进行了严密的布置。一切有关保护儿童或让"处于危险之中"的未成年人受到监护人的保护的政策,其目的部分是让他们脱离那些被怀疑有乱伦行为的家庭——即看他们是否缺少地位、是否有可疑的亲近行为、荒唐的习惯、野蛮的"原始性"或变态。虽然性经验的机制从18世纪开始就加强了父母与孩子之间的感情关系和身体的亲近,虽然在资产阶级的家庭中一直存在着乱伦煽动,但是,被应用到那些下层阶级身上的性经验机制却包含着对各种乱伦行为的排斥,或者至少是它们的方式发生了变换。当乱伦一方面被作为行为驱除时,另一方面,心理分析却努力让它作为欲望呈现出来,并且为那些受其折磨的人消除压抑欲望的严厉性。我们不要忘记有关俄狄浦斯情结的发现是与确立父权失势的司法制度(在法国,它是通过1889年和1898年的法律而被确立的)同时的,当弗洛伊德发现朵拉(Dora)的欲望并且让她说出来时,人们使用各种手段在其他一些社会阶层里消除所有这些受谴责的亲近行为。一方面,父亲被树立为强制性的爱恋对象,但是,另一方面,如果他是一位求爱者,那么他就会被法律判定为堕落的人。因此,作为审慎的治疗实践,

心理分析在当今普遍化的性经验机制中,与其他方法相比,起着一种区分的作用。那些曾失去关心自身性经验的独一无二的特权的人,从此以后就有了比其他人更多地体验到性禁忌的特权,有了可能解除压抑的方法。

从古典时代发展起来的性经验机制的历史,对于对心理分析的考古学研究可能是有价值的。其实,我们已经发现,它在这一机制中同时起着许多作用:它是性经验依附在联姻体系之上的机制;它处在与变态理论相反的位置上;它在性的一般技术中是作为区分要素起作用的。围绕着它,长久以来所形成的忏悔的重大要求获得了一个旨在消除压抑的命令的新意义。揭示真相的任务现在就与置疑性禁忌联系在一起了。

然而,这开启了重大的策略变化的可能性:根据普遍化的压抑重新解释全部性经验的机制;把这一压抑与各种统治的和剥削的普遍机制联系起来;把那些使人得以摆脱统治和剥削的过程相互联系起来。因此,在两次世界大战之间,以赖希为中心形成了对性压抑的历史-政治的批评。这一批评的价值及其效果在现实中是巨大的。但是,其成功的可能性是与如下事实相关的,即它总是展现在性经验的机制中,而不是外在于它或反对它。在西方社会的性行为中,许多事情都可能改变,而赖希在此所做的许诺或政治条件却没有一个得到实现,这一事实足以证明,所有这类性"革命",所有这种"反压抑的"斗争只是代表了性经验的主要机制中的一次策略变换和转向,既不多一点,也不少一点。这一点已经是相当重要的了。但是,我们还明白了为什么无法要求这一批评成为这一机制历史的标准,也不能要求它成为解除这一机制的原则。



注 释

① G.-A.比尔热，转引自叔本华的《爱情形而上学》。

② 参见边码第51页。

③ 虽然莫里哀的《伪君子》和兰茨的《家庭教师》相隔一个多世纪，但是它们都描写了性经验的机制对家庭机制的干预。前者有关精神引导，而后者涉及教育。

④ 夏尔科的《星期二门诊课》，1888年1月7日："为了好好地治疗一个歇斯底里的女孩，不应该让她和父母呆在一起；必须把她送到一家医院……你可知道被娇惯的女孩在离开母亲后哭着要母亲达多长时间？……如果你愿意，让我们取个平均数，半小时，这还不算很长呢。"

1888年2月21日："在男孩的歇斯底里病例中，我们必须把他们与母亲分开。只要他们与母亲在一起，那么什么事也做不成……父亲有时与母亲一样令人难以忍受；因此，最好是把他们两个都摆脱掉。"

⑤ 参见卡尔·马克思：《资本论》第一卷，第十章，第二节"贪求剩余劳动的资本"。

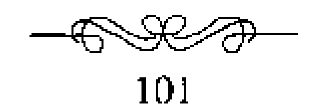
第五章

死亡的权利和管理生命的权力

长期以来，最高权力的典型特权之一就是生杀大权。无疑，它形式上源自古老的“patria potestas”（父权），它赋予罗马家庭的父亲以“操持”子女和奴隶生死的大权。他“给予了”他们生命，也可以收回它。古典理论家们所阐述的生杀大权，其生杀予夺的色彩已经大大淡化。上自君主，下至他的臣民，他们并不认为最高权力的行使是绝对的和无条件的，相反，君主只在自身受到威胁时才会行使它：它是一种后发制人的权利。是不是他受到外部敌人的威胁，他们要推翻他或质疑他的权利？真是这样的话，他可以合法地宣战，要求他的臣民们参加保卫国家的战争。他并不“直接地要求他们去死”，而是合法地“让他们去冒生命的危险”：在这一意义上，他向他们行使了“间接的”生杀大权。[①]一旦他们中有谁胆敢反对他，并且违反了他的法律，那么他可以向他的生命行使直接的权力：他会以有罪必罚的名义把他杀掉。如此看来，生杀之权不再是一种绝对的特权：它受到保卫君主及其生存的限制。我们是否一定要和霍布斯一样把它理解成每个人把在自然状态所拥有的为了保卫自己的生命不惜牺牲他人的权利让渡给君主呢？或者一定要

177

178

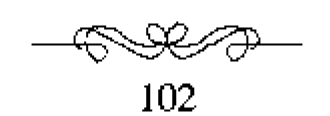


在此发现一个与君主这一新的法律存在的形成一起出现的特殊权利呢?[2]总之,现代形式的生杀大权是相对的和有限的,而古代形式的生杀大权是绝对的,但是它们都是一种不对称的权利。君主只有在行使或保留生杀大权时才会实施放生的权力。他只是通过有能力让别人死才显示出自己对生的权力。事实上,被说成是"生杀大权"的权力是"让"别人死或"让"别人活的权力。总之,它的象征物是剑。也许,我们必须认为这种法律形式是发生在一种特定历史形式的社会之中的,其中行使权力的主要是征收当局、巧取豪夺的机关、把一部分财富据为己有的权力,以及向臣民勒索财物、服务、劳动和生命的权力。这里,权力首先是获取的权力:获取东西、时间、肉体和生命的权力。它在为了消灭生命而占有生命的特权中达到了顶点。

179

然而,西方世界从古典时代起经历了一次权力机制的深刻变化。"征收"不再是权力的主要形式,而仅仅是具有煽动、强化、控制、监督、抬高和组织它手下的各种力量的作用的一个部件。它是一个旨在生产各种力量、促使它们增大、理顺它们的秩序而不是阻碍它们、征服它们或者摧毁它们的权力。死的权力从此也发生了变化,或者至少逐渐求助于支配生命的权力要求,并且开始被纳入这些要求之中。这一建立在君主保卫自己或要求大家保卫他的权力的基础之上的死亡,成为了社会团体确保他的生命、支持它或发展它的权力的反面。然而,没有什么比19世纪以来的战争更加血腥了,比较起来,在此之前的政体从没有对自己的人民实行过类似的大屠杀。但是这一巨大的死亡权力——也许它给予死亡一部分力量和厚颜无耻,而它正是凭借这些力量和厚颜无耻把自己的范围扩展到如此遥远——现在却成了对一种积极地管理、抬高、增加、具体控制和整体调节生命的权力的补充。战争不再是以保卫君主的名义发动的,而是

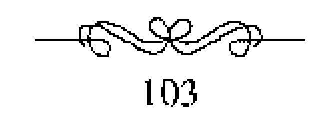
180



为了确保大家的生存。于是，有人以人民生存的必要性为幌子煽动全体人民起来相互残杀，屠杀成为维持生存的最根本的条件。作为生命和生存、肉体和种族的管理者，许多政体可以发动许多战争，杀死许许多多的人。通过这样冤冤相报，战争的技术手段愈是趋向彻底毁灭，发动战争和结束战争的决定就愈来愈取决于赤裸裸的生存问题，今天，原子时代的情况就是达到了这一过程的终点：把人民置于一个普遍死亡的危险境地的权力成了维护生存的权力的反面。能够杀人是为了能够生存，这一原则是战争策略的基础，它也成了国家之间的战略原则。但是生存不再是君主的法律存在，而是人民的生物存在。假若屠杀是现代权力的梦想，那么这不是古老的杀人权力在今天的回潮。因为权力是在生命、人类、种族和大规模的人口现象的水平上自我定位和运作的。

这里，我可以在另一个层面上以死刑为例。长久以来，它和战争一起是死亡权力的另一种形式。它是君主对反对自己的意愿、法律和人格的人的回答。与在战争中死亡的人相反，死在断头台上的人愈来愈少，但是，鉴于同样理由，前者愈来愈多，后者愈来愈少。既然权力的作用就是管理生命，那么导致死刑愈来愈难以执行的原因不是人道主义情感的产生，而是权力存在的理由及其运作的逻辑。如果权力的主要作用是确保、维护、强化、增加生命和理顺生命的秩序，那么它怎么能够行使它的最高特权来推行死刑呢？对于这样一种权力而言，死刑是界限、丑闻和矛盾。因此，大家只能因为罪犯的罪大恶极和无法改造才使用死刑来保护社会，而不是根据犯罪数目的庞大来实施死刑。只有那些对其他人构成一种生命威胁的人才会被依法处决。

我们可以说“让”人死或“让”人活的古老权力已经被“让”人活或“不让”人死的权力取代了。也许这说明了近来死刑仪式的



废除标志着对死亡的否定。大家对规避死亡的关心是与对我们社会无法承受死亡的一种新的担忧无关的，因为权力过程是不停地偏离死亡的。随着一个世界过渡到另一个世界，死亡就是一个世俗王权被另一个更强大的王权所取代。而围绕在这一死亡周围的豪华排场则属于政治庆典的范畴。权力对于现在的生命及其全部过程建立起了它的控制机制。死亡就是生命的界限和避开生命的时刻，它成了生存最秘密和最"内在的"所在。过去，自杀是犯罪，因为它篡夺了原本只属于君主的杀戮大权；但是到了19世纪，自杀却变成了社会学分析的首批行为之一。对此，大家千万不要大惊小怪。自杀在控制生命的权力的边缘地带展现了个体的和私人的死亡权力。这种对死亡的执著在其表现上是如此的奇特、规范和恒常，其结果又难以根据个体的特殊性或偶然性来解释清楚，它是最早引起社会震惊的事件之一，因为主导我们社会的政治权力是以管理生命为任务的。

具体说来，这一管理生命的权力自17世纪以来发展出两种主要形式。它们之间不是正反题的关系，相反，它们构成了权力发展的两极，并且通过一种中介的关系来相互连结起来。其中第一极是以作为机器的肉体为中心而形成的：如对肉体的矫正、它的能力的提高、它的各种力量的榨取、它的功用和温驯的平行增长、它被整合进有效的经济控制系统之中，所有这些都得到了显示出"规训"(les disciplines)特征的权力程序的保证。在此，"规训"就是"人体的解剖政治"。第二极是在较晚之后才形成的，大约在18世纪中叶，它是以物种的肉体、渗透着生命力学并且作为生命过程的载体的肉体为中心的，如繁殖、出生和死亡、健康水平、寿命和长寿，以及一切能够使得这些要素发生变化的条件；它们是通过一连串的介入和"调整控制"来完成的。这种"调整控制"就是"一种人口的生命政治"。肉体的规训和人口的

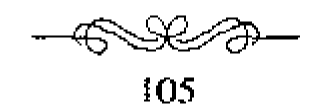
调整构成了生命权力机制展开的两极。在古典时代里建立起来的这一伟大的双面技术——既是解剖学的，又是生物学的；既是个别化的，又是专门化的；既面向肉体的性能，又关注生命的过程——表明权力的最高功能从此不再是杀戮，而是从头到尾地控制生命。

以君主权力为代表的旧的死亡权力现在被对肉体的管理和对生命的有分寸的支配小心翼翼地取代了。在古典时代里，各种规训——小学、中学、军营、车间——得到了迅速发展。在政治实践和经济观察的领域里，也出现了有关出生率、长寿、公共卫生、居住条件、移民的问题。于是，许多不同的驯服肉体和控制人口的技术也一下子涌现出来。由此，一个"生命权力"的时代开始了。它发展出来的两个方向还在18世纪里就完全分别开来。在规训方面，有诸如军队或学校之类的机构，有对策略、学徒、教育、社会秩序的反思。它们从德·萨克斯元帅的军事分析直到吉伯尔或塞尔旺的政治梦想。在人口调节方面，有人口学、有对资源与居民之间关系的评估、对财富及其流通、生命及其可能的寿命的图解，如魁奈、莫奥、苏斯米尔西的工作。"意识形态家"的哲学不仅是观念、符号和个人感觉如何产生的理论，而且是有关各种利益的社会组合的理论，意识形态不仅是学艺的理论，而且是契约和社会团体逐步形成的理论，它构成了抽象的话语。大家在这些抽象话语中力图协调好这两种权力技术，以便形成一般的权力理论。事实上，这两种权力的联结不是在反思话语的水平上实现的，而是在构成19世纪伟大的权力技术的具体机制的形式中完成的。其中，性经验的机制是最重要的机制之一。

这一生命权力无疑是资本主义发展的一个必不可少的要素。如果不把肉体有控制地纳入生产机器之中，如果不对经济

184

185



过程中的人口现象进行调整,那么资本主义的发展就得不到保证。但是资本主义的发展要求得更多。它要求增大肉体的规训和人口的调节,让它们变得更加有用和驯服。它还要求能够增强各种力量、能力和一般生命的权力手段,而不至于使得它们变得更加难以驯服。假如像权力机构这类的庞大国家机器的发展为生产关系提供了保证,那么18世纪所发明的作为在社会机体各个层面无所不在的和被不同的机构(家庭或军队、学校或警察、个人医疗或集体管理)使用的解剖政治和生命政治概念,在经济过程及其发展和维持经济发展的力量方面发生了效应。作为社会分化和等级化的因素,它们对肉体规训和人口调节各自的力量发生了影响,保证了控制关系和霸权作用。根据资本的积累来调整人口的增长,以及根据生产力的扩展和利润的不同分配来确定人类组织的增长,从某一方面来说,这些都是由于生命权力按照多种形式和多种步骤的运作才得以可能。对肉体的塑造及其价值规定和对肉体力量的分配管理在那时都是必不可少的。

186

大家知道,禁欲道德在资本主义的形成期间所起作用的问题,不知被提出过多少次。但是,在18世纪某些西方国家里所发生的与资本主义发展相关的事件,是另一种也许比这一否定肉体的新道德具有更加丰富内容的现象。这就是说,生命进入了历史(我是说人类的生命现象进入了知识和权力的秩序之中),进入了政治技术的领域。当然,这并不意味着生命与历史初次接触是从那时开始的。相反,生物因素对历史因素的压力数千年来一直存在,而且极其强烈。流行病和饥荒构成了这一属于死亡范畴的关系的两大戏剧性形式。但是,经过一个循环周期之后,18世纪的经济(特别是农业)获得了长足的发展,产品和财富的增加快于它所促进的人口增长,从而使得这些巨大

187

的死亡威胁得到了一点缓解；除了几起突发事件外，大饥荒和大瘟疫的时代在法国大革命之前结束了；死亡从此不再直接威胁生命了。但是同时，生命知识的发展、农业技术的改进和对生命及人类生存的监督和节制都有助于对于这一死亡威胁的缓解：对生命的相对控制避开了一些迫近人类的死亡威胁。权力和知识的机制在其组织和扩大的空间里，注意到生命的各个过程，并且着手控制和改变它们。西方人慢慢地明白了生物在一个生命世界中的含义，以及拥有一个身体、生存的各种条件、生命的各种可能性、个人的和集体的健康、大家可以调节的各种力量和一个它们在其间可以被最佳配置的空间的含义。毫无疑问，在历史上，生物因素首次反映在政治之中，生存事实不再是这个日渐出现在死亡混乱及其致命性中的不可企及的基础。它在某种程度上进入了知识控制和权力干涉的领域。这一领域不再只与法律主体有关，其中死亡是对法律主体的最高控制，而是有关各种生物，它对它们的控制必须转移到生命的层面上。这就是为生命负责，让权力直达肉体，而不是以死亡相威胁。假如我们可以把"生命—历史"说成是生命活动和历史进程相互干涉的影响，那么我们谈论"生命—政治"必须是为了指出什么让生命及其机制进入了精打细算的领域之中，什么把权力—知识变成了人类生活变化的主体。但是这不意味着生命已经完全被各种技术所控制和管理，不再规避它们的统治。在西方世界之外，还存在着饥荒，其规模比任何时候都大。也许在微生物学产生之前，人类面临的生命危险比在任何情况下都要重大和严重。但是我们所谓的一个社会的"生物现代性"的开端，就是人类以进入自己的政治战略为目标。数千年来，人还是亚里士多德所说的：一个非常具有政治生存能力的生物。现代人是政治中的动物，他的作为生物的生命受到了质疑。



这一转变有着巨大的后果。在此，没有必要强调在科学话语中产生出来的断裂，以及生命与人的双重置疑渗透与重整古典知识范围的方式。假如人的生命特殊性以及与其他生命不同的特殊性的问题提了出来，那么原因就在历史与生命的新型关系之中：在生命的这一双重位置之中，它把生命置于历史之外，作为历史的生物环境，同时又把生命置于人类历史之中，让它的知识和权力的机制渗透到历史之中。同样，也没有必要强调政治技术的增加，它由此而开始包围肉体、健康、饮食和居住的方式、生活的条件和生存的全部空间。

189

生命技术的这一发展带来的另一个后果就是规范作用的重要性日渐增强，损害到法律的司法系统的作用。法律不能不设防，它最拿手的武器就是死亡。对于违法的人，它至少可以最终诉诸这一绝对的威胁。法律总是与剑相关的。但是，以对生命负责为己任的权力则需要连续的、调整的和矫正的机制。它不再让死亡在最高权力范围内起作用，而是把生命纳入一个有价值的和实用的领域之中。这样一种权力需要加以规定、估量、评价和等级化，而不是应该表现在杀人活动中。它没有必要在臣民之间和君主的敌人之间划出分界线来，它只是围绕着规范让手下各就各位。当然，我不是说法律消失了，或者司法制度趋于消失，而是指法律总是更多地作为一种规律起作用。司法制度愈来愈被整合到一连串发挥调整作用的（医疗的、行政的……）机构之中。一个规范化的社会是围绕生命展开的权力技术的历史结果。相对于众所周知的18世纪之前的各种社会，我们已经进入了一个司法衰退的阶段；法国大革命以来，全世界各种成文宪法以及重新编定和修改过的法典，所有经常性的吵吵闹闹的立法活动不应该造成错觉：这些是让一个规范化的权力广为接受的形式。

190

为了反对这个在19世纪尚属新事物的权力，各种抵抗力量得到了这一权力的手下——即生命和人——的帮助。从上个世纪以来，各种质疑一般权力系统的伟大斗争都不再打着回归古代法律的旗号，或者是为了实现时代交替的循环和黄金时代的千年梦想。大家也不再期望穷人的皇帝，也不要求重建古代的公正；大家的目标是重新恢复作为人的基本需要和具体本质以及实现其潜能和全部可能性的生命。不论这是不是乌托邦，大家有着一个非常实在的斗争过程。作为政治对象的生命立即被要求反对企图控制它的系统。于是，生命（而不是权利）成了政治斗争的目标，尽管政治斗争都带有权利的要求。对生命、肉体、健康、幸福、满足需要的"权利"，超越一切压抑或"异化"而发现我们所是和一切我们所能是的"权利"，这种"权利"是古典的司法系统无法理解的，它是对所有这些不再属于君主传统权利的新的权力步骤的政治反驳。

191

在此基础上，我们可以理解性作为政治目标的重要性。性处于两条轴线的交叉点上，一切政治技术都是沿着这两条轴线发展出来的。一方面，性属于身体的规训：各种力量的建立、强化和分布，各种能量的调整和节制。另一方面，它属于人口的调节，它引起的所有后果都是关乎全局的，于是同时被整合到这两个方面之中。它引起了对身体的无穷无尽的监督、无时无刻的控制、谨小慎微的肢体定位、没完没了的医疗检查或心理检查以及一种微观权力。不仅如此，它还引起了大规模的测量、统计评估和对社会有机体及其各下属集团的干预。性同时是进入身体生命和人种生命的通道。大家把它作为规训的基础和调节的原则来使用。这就是为什么在19世纪里对性的探究会一直达到人类生存的最细微的部分。大家在行为中、在梦中追寻它，冷静地质疑它，一直追踪到婴儿期的性。性变成了个体的密码，它使

192



得分析个体和规训个体成为可能。但是，我们发现它还变成了政治运作、经济干预（通过或抑制生育）、道德化或责任化的意识形态宣传的主题：大家强调它是一个社会的力量标志，还表现了社会的政治能量和生命活力。在这一性技术的两极之间，依次排列着一系列根据不同的比例把身体规训的目标和人口调节的目标连结起来的不同的策略。

193

从此，我们知道两个世纪以来，性政治是沿着四条重要的路线发展的。每条路线都是一种连结规训技术和调节步骤的方式。前两条为了在规训层面上发生影响，是以调节需求——一切有关人种、子孙和集体健康的主题——为支点的。在为了种族健康的运动中，儿童被性化了（从18世纪到19世纪末，性早熟被视为一种正在损害成年人未来的健康和人类社会的未来的威胁）；在为自己孩子的健康负责、维持家庭制度和社会礼仪的名义下，妇女被歇斯底里化了，为此，要对她们的身体和性进行细致的诊断和治疗。这种颠倒的关系涉及生育控制和对性倒错的心理诊治，这种干预是调节性的，但是它必须是以个体的规训需要为支点的。总的来说，在“身体”和“人口”的连结点上，性变成了以管理生命为中心（而不是以死亡威胁为中心）的权力的中心目标。

194

长久以来，血缘一直是权力机制及其表现和规则中的一个重要成分。在一个联姻系统、君主政治形式、秩序与等级井然分明和家族价值占优的社会里，在一个饥荒、流行病和暴力即将带来死亡的社会里，血缘是基本价值之一。它的价值就在于它的工具作用（能够输出血液）、它在符号秩序中的功能（有某一种血缘、是同一种血缘、愿意用自己的血缘来冒险）以及它的暂时性（易于扩散和干涸，在血缘混合方面非常敏捷，也容易快速堕落）。在血缘社会（我说的是“血腥”的社会）里，权力是通过血缘

来表达自身的，如战争的荣耀、饥荒的恐惧、死亡的胜利、手握生杀大权的君主、刽子手和肉刑。血缘是“一种具有象征功能的现实”。我们大家都生活在“性”社会里，或者说是生活在“性”之中。权力机制告诫身体、生命、繁衍生命的东西、增强人种的东西注意自己的力量、控制能力或者供人使用的能力。权力“向”性谈论性，如健康、后代、种族、人类的未来和社会有机体的生命力。性不是什么标志或者象征，它是对象和目标。其重要性不在于它的稀有性或暂存性，而是它的执著和潜伏存在，事实上，它到处可见，同时又令人生畏。权力突出它、引发它，把它作为生育器官来使用；为了不让它逃避，在使用它时，必须控制它，它是一个“具有器官价值的用品”。我不是说性对血缘的取代概括了各种作为现代性开端标志的变化。这不是我要说的两种文明的灵魂，或者两种文化形式的组织原则。我探寻的是性在当代社会里没有被压抑而是一再被激发出来的各种原因。

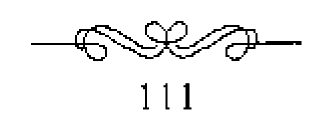
195

它们就是在古典时代里被阐明的和在 19 世纪里被应用的权力的新的步骤。它们使得我们的社会从一种“血缘象征”过渡到一种“性经验分析”之中。我们发现，如果说在法律、死亡、犯禁、象征和君权的左右还有某种东西，那么它就是血缘，而性则是与规范、知识、生命、器官、规训和调节联系在一起的。

萨德和最早的优生学家们见证了这一从“血腥”时代向“性经验”时代的过渡。但是，当人种优化的最初梦想在对性的强制管理(确定好的婚姻、倡导所希望的生育力、确保儿童的健康和长寿的技术)中推翻一切血缘问题时，当新的种族观念为了有效地控制性而开始消除血缘的贵族特殊性时，萨德却还在被夸大的古代君主的权力机制里和在完全由血缘支撑的古老声誉之下对性进行详尽的分析。血和着快感的节拍而流淌，如肉刑和绝

196

对权力的血腥，人们尊崇的在弑亲和乱伦的主要仪式上流动着



的等级血缘，还有被任意抛洒的人民的血（因为人民血管里流动的血甚至不配称作血）。萨德的性是没有规范的，缺乏有关自身本性的内在规则。但是它服从于权力的无限法律，这种权力只知道自己的法律。假若它被迫接受天天在严格规训之下前进的命令，那么这种训练会把它引向惟一的和赤裸裸的君权巅峰：一个掌握无限权力的万能的怪物。总之，血吞噬了性。

事实上，不论性经验的分析和血缘象征怎样在原则上分属两个不同的权力体制，它们的相互衔接不是没有交叠、互动或者反响的（这些权力本身也是如此）。两个世纪以来，对于血缘和法律的关注一直以不同的方式出现在对性经验的管理中。其中，有两次重要的干预。一次归因于自身的历史重要性，另一次则是由于它提出的理论问题。从 19 世纪下半叶以来，人们要求利用具有深厚历史传统的血缘主题重振和支持一种通过性经验的机制来运作的政治权力。由此形成了种族主义（以现代的、国家的和生物学化的形式出现的种族主义）：一切有关人口分布、家庭、婚姻、教育、社会等级化和所有权的政策，以及在身体、行为、健康和日常生活的层面上一长串的干预，从以保护血缘的纯洁和促成种族胜利的神秘关心那里找到了自己的特色和根据。毫无疑问，纳粹主义是血统幻想和极端的规训权力之间最天真的和最狡黠的结合（正因为它最狡黠，所以它最天真）。在不受限制的国家控制的名义下，把社会纳入优生秩序之中的活动，以及它所带来的微观权力的扩大和深化，引起了对高等血统的狂热。这种狂热同时会引起对其他种族的有步骤的屠杀和把自己引向灭顶之灾的危险。历史表明，希特勒的性政治只是一种可笑的实践，而血统神话却转化成人类有史以来最大的屠杀。

与此相反，我们可以追踪 19 世纪末以来，在法律、象征秩序和君权系统中讨论性主题的理论努力。这是心理分析的政治荣

198 誉，或至少是其中最合乎逻辑的部分的荣誉，它怀疑（从它问世开始，即从它与有关变态的神经精神病学划清界限开始）这些旨在控制和管理日常性活动的权力机制的那些不可挽回地激增的方面。由此，弗洛伊德努力（无疑是对当时声势非常高涨的种族主义的反动）赋予性以法律原则——联姻的法律、禁止血亲通婚的法律和父亲－君主的法律，简言之，用旧的权力秩序来规范欲望。正是由于这一点，心理分析本质上（除了几个例外）在理论和实践方面是与法西斯主义针锋相对的。但是心理分析的这一立场是与特定的历史形势分不开的。无法否认，从法律、死亡、血统和君权的角度对性秩序的思考——不论萨德和巴塔耶怎么说，也不管人们要求他们做出什么"颠覆性"的保证——最终只是一种"倒退"的历史观。我们必须从同时代的权力技术出发思考性经验的机制。

有人会对我说：这是坚执于一种与其说是激进、不如说是仓促的历史主义，为了从可变的、脆弱的、次要的和整体上又肤浅的现象中得到好处，它回避了性功能的生物学意义上的坚实存在。根据这种对性经验的解释，好像性不存在似的。而且，大家会据理反驳我："你要求详细地分析女人的身体、儿童的生命、家庭关系和庞大的社会关系网络被性化的过程。你想描述 18 世纪以来这一日益高涨的社会关心和我们日益增强的对无处不在的性的怀疑。我们承认，也认为权力的机制不是被用来压抑性经验，而是唤起和'激发'性经验。但是你仍然停留在你思考的对象旁边，当然，它对你来说已经是改头换面的了。你只是指出了性经验播撒和定位的现象，企图让大家看清社会有机体中所谓'色情基因区域'的组织。也许，你只是按照机制的播撒过程一步步地改变立场，而心理分析在个体层面上已经精确地测定了机制的方位。但是，你忽略了这一性化过程的根据，而心理分



析却丝毫没错，它以认识性为目的，在弗洛伊德之前，人们都是企图十分严密地限定性关系的范围：把它限定在性之中、在性生育的功能之中、在性解剖的范围中，最后缩减到一种最小的生物学部分——器官、本能和合目的性。你一直站在对称的和倒置的立场上：对你来说，这只是没有支柱的效果、本根的内部分岔、一种没有性的性经验。这是对性的阉割。”

200

对此，我们必须区分两个问题。一方面，对作为“政治机制”的性经验的分析是否必然意味着对身体、解剖、生物性和机能的忽略呢？对于这第一个问题，我相信可以说不。无论如何，现在研究的目标就是指出权力机制是如何直接地与身体——与各种身体、功能、生理过程、感觉、快感——联结在一起的。这决不是要把身体去掉，而是让它在分析中展现出来，其中生物性与历史性不是像以往社会学家们坚持的进化论那样前后相继，而是根据随着以生命为目标的现代权力技术的发展而日益增强的复杂性彼此联结起来。因此，这不再是“心态史”，只根据大家观察身体的方式或者大家赋予身体以价值和意义的方式来思考身体，而是“身体史”，它只根据大家用来包含更多质料和生命活力的身体的方式来思考身体。

另一个问题不同于第一个问题：即大家提到的这一质料难道不是性的质料吗？如果写一部身体层面上的而与性无关的性经验史，那么难道不存在悖论吗？总之，在性经验中起作用的权力难道不会特别地向性——一般的性——这一实在要素表示什么吗？对于权力来说，性经验不是一个被权力强制的外在区域，相反，它是权力调整的结果和工具。这样说虽然不错，但是，性对于权力而言不是“他者”(l'autre)，而它对于性经验来说难道就是性经验展开其影响的中心吗？然而，恰恰是对于这一性观念，我们不能不加检查就接受。“性”在现实中是不是支持各种“性

201

经验"表象的支点呢？抑或是在性经验机制的内部历史地形成的一种复杂观念呢？不管怎样，我们能够指出这种"性"观念是怎样通过不同的战略而逐渐形成的，它的确切作用是什么。

沿着19世纪以来性经验机制发展的几条主要线路，我们发现一个观念逐渐明朗起来，即存在着一种不同于身体、器官、躯体定位、功能、生理解剖系统、感觉、快感的东西，这是另一种东西，一种超出上述范围之外的剩余，它有着自身内在的属性和法则：这就是"性"。因此，在女人歇斯底里化的过程中，"性"的定义有三种方式：作为共同属于男人与女人的性；或者作为属于男人而女人缺乏的性；还有，作为只构成女人身体的性，它把女人的身体整个地纳入生育功能之中，不停地借助这种功能的结果来干扰女人的身体。在这种战略中，歇斯底里被解释成性的相互作用，在此，性既是"此"，又是"彼"；既是全体，又是部分；既是根据，又缺乏根据。在儿童的性化过程中，性被解释成既存在（根据解剖学），又不存在（从生理学的角度看来），同样地，如果我们考虑它的活动，那么它是存在的，而如果我们触及它的生育目的，那么它又是有缺陷的。而且，它存在于自身的表现之中，但是又隐藏在以后出现的严重病态的结果中。如果在成年人身上儿童的性仍然存在，那么它是以隐秘的因果性形式出现的，目的在于取消成年人的性（这是18世纪和19世纪的医学教条之一，它假定性早熟会招致不育、性无能、性冷淡、丧失体验快感的能力、感觉麻木）。在让儿童性化的过程中，人们形成了一种以存在与非在、隐匿与表现之间的相互作用为特征的性观念。手淫以及人们赋予它的效果以特别的方式揭示了这种存在与非在、表现与隐匿之间的相互作用。在性倒错的精神病化的过程中，人们把性与各种生物性功能和一种赋予它以"意义"、即目的性的生理解剖的仪器联系起来。但是，它也指的是一种本能，通

过自身的发展和根据自己关注的对象，使得性倒错行为的出现得以可能，使得它们的产生不难理解。因此，性是通过功能与本能、合乎目的性与意义的交织来定义的。它以这种形式呈现在典型的性倒错和“恋物癖”中，比在别处表现得更好。至少自1877年以来，“恋物癖”一直是分析其他一切性反常的线索，因为大家清楚地看到，本能由于历史依赖性和生理上的无能而执着于一个对象。最后，在生育行为的社会化中，“性”被描述成夹在现实的规律(经济需要是现实规律的最直接的和最粗疏的形式)与快感结构(快感总是想在现实的法律没有误解快感结构时绕开它)之间。最著名的“舞弊”是“中断的性交”，它表明了现实的权威强迫人们中止快感，而且尽管现实规定了快感的结构，快感仍然会表现出来。我们看到，性经验的机制在它的不同战略中建立起这种“性”观念。性经验通过四种宏观形式——歇斯底里、手淫、恋物癖和中断的性交，让性呈现出来，并且把它纳入全体与部分、根据与缺陷、非在与存在、过度与不足、功能与本能、合乎目的性与意义、现实与快感的相互作用之中。于是，一种一般的性理论框架就逐渐形成了。

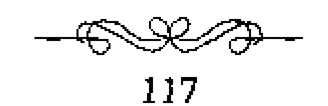
然而，如此产生出来的这一理论在性经验的机制中发挥了一定量的功能，这些功能使得它不可或缺。其中三种功能特别重要。首先，“性”观念允许根据一种人工的统一体重组各种解剖要素、生物功能、行为、感觉和快感，它允许让这一虚拟的统一体作为因果原则、普遍存在的意义和无所不在的隐秘发挥作用：性于是能够作为惟一的能指和普遍的所指发挥作用。而且，在只把自己设定为解剖和缺陷、功能和潜在、本能和意义时，它能够标示出人类性经验的知识与有关生育的生物科学之间的接触线。事实上，前者没有从后者那里得到什么(除了某些不确定的相似和几个移植过来的概念外)，它凭借近水楼台的优势，某些

生物学的和生理学的内容会成为人类性经验的规范性原则。最后,性观念确保了一种根本的转变,它允许颠覆权力与性经验的关系表象,不让性经验出现在它与权力的本质的和正面的关系之中,而是让它依附在权力企图控制的一种特殊的和不可还原的权威上。于是,“性”观念允许避开让“权力”成为权力的东西,允许只把权力看成是法律和禁忌。性就是这一统治我们的权威,就是这一隐藏在我们背后的隐秘,就是这一用它展现的权力和隐藏的意义诱惑我们的部分,我们要求它揭示我们是谁,把规定我们的本质从我们身上解放出来。毫无疑问,性只不过是性经验的机制及其功能认为必不可少的理想部分。我们不必构想一种性的自主权威,它在与权力的接触过程中派生出了性经验的多重影响。相反,性是在权力为了控制身体及其质料、力量、能量、感觉和快感而组织的性经验的机制中最思辨的、最理想的和最内在的要素。

205

我们可以进一步说,“性”还发挥了另一种功能,即贯穿了上述三种功能,并且支持它们。它不是理论的,而是实践的。因为每个人只有通过性这一性经验机制所确定的理想部分,才能达到自己的理智(因为性既是被隐匿的要素,也是意义的生产原则)、自己身体的全部(因为性既是一个现实的和受到威胁的身体部分,又象征性地构成了身体的全部)和自己的身份(因为它把历史的特殊性与冲动的力量汇合在一起)。因而,通过一种神不知鬼不觉的颠覆活动(长久以来就已存在,起始于基督教制定有关肉体的教士守则的时代),我们现在终于向许多世纪来被视为疯狂的对象了解我们自己,向长久以来身体上的烙印和伤口追问我们身体的全部情况,向被视为莫名的冲动查明我们的身份。因此,我们认为性是重要的,以致对它过分担忧,并且努力去认识它。于是,数世纪以来,性变得比我们的精神和生命还重

206



要；而且一切世界之谜与这一秘密相比都微不足道，这一秘密在我们每个人身上是极其微小的，但是其密度却使得它比其他任何东西都要严重。性经验的机制让我们接受的浮士德契约的诱惑现在成了如下这种东西：用整个生命来换取性本身，换取性的真相和性的统治权。性值得以死换取它。正是在这一严格的历史意义上，性在今日已被死亡本能所渗透。当西方人很久以前发现爱的时候，他们赋予它极高的价值，为了它死也是可以接受的。今天，性要求同等的最高级对待。当性经验的机制允许权力技术界定生活时，这一机制所确定的性的虚构点却对每个人施加了足够的诱惑，使得他们答应从这里聆听死亡的抱怨声。

在创造"性"这个想象的要素的同时，性经验的机制产生了它最本质的内在功能原则之一：这就是对性的欲望——拥有它、接近它、发现它、解放它、用话语谈论它、阐明它的真相的欲望。它使得"性"本身成为一种值得追求的东西。正是由于性值得追求，它使得我们每个人接受认识它、揭示它的法律和权力的命令；正是由于性值得追求，使得我们相信我们在对抗所有的权力，确认我们的性权利，而实际上我们却被纳入性经验的机制之中，它从我们的心底燃起了性的幽光，它像一种幻象，使得我们相信认识了我们自己。

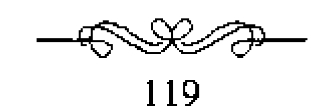
凯特在《羽蛇》（*Le Serpent à plumes*）中说："一切都是性，一切都是性。好像当人们让它强大和神圣的时候，它是美好的，溢满整个世界。这就像阳光一样，把你们照得通体明亮。"

因此，我们不要让性的权威来裁定性经验的历史，但是要揭示"性"是如何历史地取决于性经验。我们不要把性推到现实的一边，把性经验放在混乱的观念和幻象一边。性经验是一种非常现实的历史对象，正是它产生了作为其运作必不可少的思辨要素的性概念。我们不要认为在对性说"是"时，我们就是对权

208 力说“不”。相反,我们遵循的是性经验的一般机制。如果我们想通过一种对不同的性经验机制的策略性翻转,利用身体、快感、知识的多样性及其反抗的可能性来反对权力的控制,那么我们一定要从性权威中摆脱出来。反对性经验机制的支点不应该是性欲,而是各种身体和快感。

D.H.劳伦斯说:“在过去,有那么多的活动,特别是性活动,单调乏味和令人厌恶地重复着,在思想与理解中没有相应的发展。现在,我们的任务就是理解性经验。今天,对性本能的自觉理解要比性活动本身重要得多。”

也许将来有一天,大家会吃惊。大家将难以理解一个如此专注于发展庞大的生产和毁灭设备的文明竟有时间和无限的耐心费尽心机地询问什么是性。一想到我们这些人竟然相信存在着一种性真理,它与我们追问的有关地球、星球和我们思想的纯粹形式的真理至少是同样珍贵的,大家也许会感到好笑。而且,209 大家还会吃惊地发现我们竟然一直假装让性经验从它的黑夜中摆脱出来,即我们的话语、习惯、制度、规则和知识完全揭示了性,反过来又推动了性。大家会问我们为什么这么愿意解除对在我们的关切中最饶舌的性的禁声法律。饶舌的性发出的嘈杂声可能是震耳欲聋的,但是更奇怪的还是我们坚执于只知道拒绝谈性的保持沉默的禁令。大家会询问谁能够让我们如此自高自大。大家还想弄清楚为什么我们把最早反对千年道德和赋予性以重要性的功劳归于自己,以及我们怎样吹捧自己最终在20世纪里摆脱了漫长的和艰苦的压抑时代——即被资产阶级经济律令吝啬地和吹毛求疵地利用的一种被延长的和变形的基督教禁欲主义的时代。今天,我们从中发现了一个审查制度被十分困难地解除的历史,而后人们会发现穿越许多世纪的一个性的



复杂展布的长长斜坡，它的目的是让人说出性来，让我们注意它、担心它，还让我们相信它的法律至上性，然而，我们事实上却是在遭受性经验的权力机制的折磨。

大家还会嘲笑曾反对弗洛伊德和心理分析的泛性主义的指责。但是与其说轻率的人是那些表达不满的人，不如说是那些通过反手一击把指责拒之门外的人，好像指责只是复活了古老的过分羞耻感的恐惧。因为前者只是惊讶于一种有着悠久历史的程序，而没有发现自己已经完全被这种程序包围了。他们把长期形成的东西归因于弗洛伊德的邪恶天才。他们还弄错了性经验的一般机制在我们社会里被建立起来的日期。但是，后者却弄错了这一程序的本质。他们相信弗洛伊德通过一种突然迂回的方式把性应该得到的、但是长期以来颇受争议的部分归还给性。他们没有看到弗洛伊德的杰出天才把他置于18世纪以来由知识和权力策略划定的一个关键时刻上，他极富成效地重振了认识性和把性纳入话语之中的古老命令，堪与古典时代最伟大的精神导师比肩而立。大家经常提及古代基督教让我们厌恶肉体的数不清的步骤，但是我们想一想，许多世纪以来人们让我们爱性、激起我们认识性的欲望和让我们珍视一切性话语的所有诡计；还有人们通过这些诡计煽动我们揭示一切突然发现性的技巧，承担起引出性真相的责任；而且人们还通过这些诡计让我们对长久以来误解性感到内疚，它们才是今天值得大家吃惊的事。我们必须想一想，也许将来有一天，在另一种肉体的和快感的结构中，大家将不再明白性经验和支持性经验机制的权力怎样使用诡计让我们服从于这一严厉的性王国，并且承担起歪曲它的秘密和强迫这一幽灵做出最真实的坦白的无限任务。

这一机制的反讽之处就在于：它让我们相信它是与我们的“解放”密切相关的。

注　释

① S.普芬道夫:《自然法》(1734年法译本),第445页。

② "正如一个化合物能够具有那些以混合方式构成它的简单物体所没有的特性,一个道德团体,由于它是个人的联合而组成的,它能够具有每个人所没有的某些权力,而且它只属于那些行使这些权力的领导人。"普芬道夫,《自然法》(1734年法译本),第452页。

第　二　卷

快感的享用



导　言

一、更　动

这一系列研究的问世比我预期的要晚得多，而且它们在形式上也与以往的研究截然不同。

原因如下。它们既不应该是一种行为史，也非一种现象史，而是一种“性经验”史：这里的双引号有它的重要性。我的意图不是重建一种性行为和性实践的历史，描述它们前后相继的各种形式、它们的演进和传播。我的意图也不是分析各种（科学的、宗教的或哲学的）观念，因为人们正是通过这些观念才回忆起这些性行为的。我想首先在这一最新的和日常的“性经验”概念前止步：不妨后退几步，绕过它那熟悉的事实，分析它置身其中的理论和实践的背景。“性经验”这一术语的出现相当晚，最早可溯至19世纪。这一事实既不应该被低估，也不应该被夸大。它指的当然不是词汇的转换。但是这不意味着它的相关对象是突然出现的。这个词的用法是在与其他一些现象的关系中被建立起来的：不同知识领域的发展（包括再生的生物机械论和行为的个体变种或社会变种）；一整套规则和规范的建立，部分是传统的，部分是全新的，它所依靠的各种宗教的、法律的、

教育的和医学的制度;个体们赋予自己的行为、职责、快乐、情感和感觉、梦想以意义和价值的方式所发生的变化。总之,它指的是,要搞清楚一种"经验"在现代西方社会是怎样构成的,如个体们发觉自己是"性经验"的主体。这种经验是向各种迥然不同的知识领域开放的,而且它的表达也有一套规则和约束。因此,如果大家把经验理解成文化中知识领域、规范形态和主体性形式之间的相关性,那么我们的计划就是研究性(la sexualité)作为经验的历史。

这样谈论性经验意味着我们摆脱了一种十分流行的思想图式:它把性经验看成是一种一成不变的东西,并且假定如果性经验表现出特殊的历史形式,那么这是由于它在一切社会中所面临的压抑的不同机制造成的。这种流行看法还把欲望和欲望主体置于历史领域之外,并且要求禁止考虑性经验中可能存在的历史因素。但是拒绝这一假说是不够的。谈论作为一种特殊的历史经验的"性",这也假定了我们能够支配可以用来分析构成性经验的三条轴线以及它们的特点和相互关系的工具:有关性的知识构成、规范性实践的权力系统和个体能够、也应该被塑造成性主体的形式。然而,关于前两点,我以前的工作——一方面是有关医学和精神病学的,另一方面是有关惩罚权力和规训实践的——给我提供了我需要的工具。对话语实践的分析使我得以在探寻知识构成的同时避开了科学与意识形态的两难推理。对权力与其技术之间的关系的分析让我可以把它们看成是开放的策略,同时又避免了在把权力视为控制和把权力斥为假象之间做出选择。

相反,当着手研究个体们认识到自身是性欲主体的方式时,我发觉困难颇多。如果欲望观念或欲望主体的观念没有构成一种理论,那么它们至少是一个普遍接受的理论主题。这种普遍



接受的方式本身有点奇怪：因为这一主题不仅以某些变化形式在古典性经验的理论中，而且在寻求摆脱它的各种概念中出现。此外，它还在19世纪和20世纪里成了漫长的基督教传统的继承者。作为一种特殊的历史形象，性经验可以和基督教的"肉体"经验区别开来：两者似乎都受控于"有欲望的人"(l'homme de désir)的原则。总之，我以为，如果不对欲望和欲望主体进行一种历史的和批判的研究，即一种"谱系学"的研究，那么我们就难以分析18世纪以来性经验的形成和发展。因此，我不想写出一部欲望、色欲或里比多前后相继的概念史，而是分析个体们如何被引导去关注自身、解释自身、认识自身和承认自身是有欲望的主体的实践。这些实践启动了他们之间的某种关系，它使得他们可能从欲望中窥见自己存在的真相，而且无论自己的存在是自然的，还是堕落的。简言之，这一谱系学的理想就是探究个体们是如何被引导去对自身和其他人施加一种欲望的解释学。毫无疑问，个体们的性行为是这种解释学的机会，但是，这决不是它惟一的领域。总之，为了弄清现代个体如何能够体验到自身是一种"性经验"的主体，我们必须首先分析数世纪来西方人被引导去认识自身是有欲望的主体的方式。

12

要分析所谓的知识的进步，我以为有必要在理论上进行一次变动：它促使我探询表达认知的推论实践的形式。而且，要分析所谓的"权力"的各种表现，我们还必须进行一次理论变革：它促使我追问表现权力运作的各种各样的关系、开放的战略和合理的手段。然后，为了分析所谓的"主体"，我们现在必须开始第三次理论变革。最好是探寻个体是根据哪些自我关系的形态和样式被塑造和被认可为主体的。在对探寻真相的种种游戏的相互关系(如17世纪和18世纪的许多经验科学)的研究之后，以及在对与权力关系相关的探寻真理的各种游戏(如惩罚实践)的

13

研究之后,另一种工作似乎要落在我们的身上:研究自我关系(le rapport de soi à soi)中的探寻真相的种种游戏,研究自我是如何被塑造成主体,同时又把所谓的"有欲望的人的历史"当作参照领域和研究领域。

但是,显然这一谱系学研究让我远离了我最初的计划。我必须做出抉择:要么维持原来的计划不变,对这一欲望主题做一次快速的历史考察;要么围绕着自我解释学在古代的缓慢成型重新组织整个研究。经过深思熟虑,我选择了后者。总之,我发现好多年来我一直坚持这样做,这次工作就是从能够为一种真理的历史服务的种种要素中抽取一些来。这一历史不是认识真理的历史,而是一种对"探寻真相的游戏"和人得以历史地被塑造成经验(即能够和必须被思考的东西)的真假游戏的分析。当人发现自己是疯子时,当他自视为病人时,当他认识到自己是正在说话和工作的活生生的存在时,当他自我判决和惩罚罪行时,他是通过哪些探寻真相的游戏来反思自己的存在的呢?人又是通过哪些探寻真相的历程而认识到自己是有欲望的人的呢?看上去,当我提出这些问题,并且试图围绕着一个我不熟悉的时期来阐释它时,我无疑是要抛弃原先的计划。但是,我只是把我长期以来努力提出的询问收缩得更紧。这一研究本来是需要工作一些年来进行充实的。不过,经过这一大迂回,不免有各种危险。但是我的动机已经明确,而且我在这一研究中似乎看到了某种理论优势。

都有哪些危险呢?我早先提出的出版计划有可能被延迟和推翻的危险。我要感谢那些追随我工作的法兰西学院的听众们,那些耐心等待到最后一刻的人们,特别是皮耶尔·诺拉。对于那些刻苦工作的人,他们一次次地重新开始、尝试、错误、又从头开始,还要找出走一步看一步的方法。总之,对于他们来说,

工作起来束手束脚,又犹豫不决,这就是放弃。显然,我们不是同一条道上的人。

危险还在于我接触到了各种不熟悉的文献。[①]没有经过多少考虑,我就冒险把它们与并不适合它们的各种分析的形式或质疑的方式连结起来。P.布朗和P.亚多的著作,以及他们的多次交谈和看法,都对我帮助很大。为了努力熟悉这些古代文献,我还冒着失去我要提出的问题的线索的风险。贝克莱的H.德雷福斯和P.拉宾诺也提出了他们的看法和问题,并且不断地督促我,这些使我能够完善在理论和方法论上的表述工作。F.华尔还向我提出了一些宝贵的建议。

这些年来,P.维尼经常帮助我。他了解真正的历史学家的探究真理意味着什么。但是他还知道,当我们把历史看成真与假的游戏之后,我们进入了怎样一种迷宫之中。他是当今极少数坦然面对真理历史的问题带给一切思想的危险的人之一。他对本书的影响是深远的。

至于我的动机,它十分简单。在某些人看来,我希望它自身是充分的。它就是好奇心,而且是惟一的好奇心,值得我坚持不懈地去实践它。不过,这种好奇心不是去吸收适合认识的东西,而是使得自我超越得以可能。那么,坚持不懈地认识我们是否必须确保知识的获得,而不是以某种方式尽可能地确定认识者的失足,这有什么价值呢?在生活中,有些时候,知道我们是否能够以别出心裁的方式来思考和感知的问题是继续观察或反思所必不可少的。也许,有人会对我说,这些与自我的相互作用仍然处在幕后。它们充其量不过是一些准备工作的一部分,一旦发生了影响,自身也就消失了。但是,如果哲学不是思想自我批判的工作,那么当今的哲学(我指的是哲学活动)又是什么呢?如果它不是不再确定已知,也不是着手了解怎样和直到何时另

一种思考才是可能的，那么它又是什么呢？当哲学话语想从外面向其他话语制定法律，告诉它们其真理的所在，以及如何发现它时，或者当它努力以简单实证的方式传授它们具体方法时，哲学话语中总会有某种可笑的东西。但是，它有权探究在自己的思想中什么是可以通过运用一种自己陌生的知识而被改变的。这种“尝试”必须被理解成自我在真理游戏中变化着的试验，而不是为了各种交流的目的而对他人的简单迎合，它是哲学活生生的体现，至少，哲学现在仍然和过去一样，是思想中的一种“苦行”(ascèse)，一种自我的修行。

以下的研究和我以前所做的其他研究一样，在它们讨论的范围和采用的参考资料方面属于“历史”的研究。但是它们不是“历史学家”的工作。这不是说它们概括或综合了其他研究以前做过的工作。如果我们从它们“语用学”的角度来思考它们，那么它们是对长期的尝试活动的记录，这种尝试活动需要经常自我更新和改正。这是一种哲学训练：它的目标就是认识到思考自身历史的工作在什么程度上能够让思想摆脱它沉思默想的对象，而且使得它能够以不同的方式来思考。

我是否有理由来冒这些险呢？这要让别人来说。我只知道，在改变我的研究主题及其年代学标志的同时，我发现了一种理论优势。这样，我就可以进行两种概括，它们让我可以把研究置于一个更广阔的视域之上，同时又能够更明确它的方法和对象。

因此，在从近现代、经过基督教、一直上溯到古代的同时，我以为我们不能不提出一个既十分简单，又十分一般的问题：为什么性行为及其活动和快感成了一种道德关注的对象？为什么这种伦理关注至少在某些时候、在某些社会里或在某些集团中，看上去比大家对个人的或集体的生活中其他的本质领域（如饮食

行为或者完成公民义务的行为)的道德关注更为重要呢？我知道，我们不假思索就会回答道：因为性行为是基本禁忌的对象，任何犯禁行为都被当作一种严重错误。但是这只是用问题本身来作为解答。特别是，它误解了对性行为的伦理关注，无论在其内容中，还是在其形式上，并不总是与禁忌系统有着直接的关系。尤其是，有时候当道德关注非常严重时，并不存在任何职责和禁忌。简而言之，禁忌是一回事，而道德置疑是另一回事。因此，我认为，作为引导线索的问题就是：性行为是如何、为何和以何种形式被构成为道德领域的？无论这一伦理关注如何变化形式和内容，它为什么总是如此执著呢？为什么会有这种“置疑”呢？总之，这是不同于行为史或表象史的思想史的任务：确定人“置疑”自己是谁、自己做什么和生活其中的世界的各种条件。

但是，在提出这一非常一般的问题和向希腊文化及希腊—拉丁文化提出这一问题时，我发现这一置疑是与我们的社会中极为重要的全部实践相关的。我们可以称之为“各种生存的艺术”。由此，我们必须理解那些审慎的和自愿的实践，人们通过它们不仅确定了各种行为的规则，而且还试图自我改变，改变自己独特的存在，把自己的生活改变成一种具有审美价值和反映某些风格标准的作品。当然，当这些“生存的艺术”和“自我的技术”与基督教一起被整合到一种宗教规范的权力运作之中，以后又被整合到教育的、医学的或心理学的实践之中时，它们都丧失了一部分自身的重要性和自主性。因而，我们有必要整理或重新把握这些生存美学和自我技术学的漫长历史。很久以前，布尔克哈尔特在文艺复兴时代就强调过它们的重要性。但是，它们的残余、它们的历史和发展并没有就此停止。[2]无论如何，我认为对古代置疑性行为的研究可以作为这一“自我技术”的通史的一章——前几章之一。

这就是我们为了改变自己的观察方式、修正认识对象的视域和试图远离自我而做出的这些努力的反讽之处。它们是否确实导致了换一种方式来思考呢？也许，它们最多使得大家可以换一种方式来思考已经思考过的内容，从一种不同的角度和以一种更加清晰的理智来观察以往做过的事。我们自以为走得很远，其实我们仍然处在自我的垂直线上。历史的发展更新了事物，也让与自我的关系变得陈旧了。我以为，现在最好是观察我是以何种方式略带盲目地借助前后相继的不同残篇来从事这一真理历史的研究工作的：我既不分析各种行为，也不分析各种观念，更不分析各种社会及其“意识形态”，而是分析人得以成为能够和必须被思考的对象的“各种置疑”，以及形成这些置疑的“各类实践”。这一分析的考古学方向使分析各种形式的置疑得以可能，而它的谱系学方向则使分析各种置疑形式从实践及其变化中如何形成自己得以可能。从社会的和医疗的实践出发所形成的对癫狂和疾病的置疑，规定了“规范化”的某一个侧面。在推论实践中，对生命、语言和劳动的置疑是服从于一定的“认知的”规则的。从某些惩罚实践出发对犯罪和犯罪行为的置疑是服从于一种“规训的”范式。现在，我想指出古代的性活动和性快感是如何在自我的实践中被置疑的，并且展示各种“生存美学”的标准的作用。

根据以上理由，我集中研究了从古代直到基督教的最早几个世纪里的有欲望的人的谱系学。我遵循的是一种简单的年代学排列：第一卷《快感的享用》研究的是性活动在古代希腊文化和公元前4世纪里被哲学家和医生们置疑的方式。《关注自我》研究的是在公元初几个世纪里希腊文献和拉丁文献表现出的这种置疑。最后，《肉体的忏悔》讨论的是肉体的理论和教士守则是如何形成的。至于我使用的文献，它们大部分都是“规范性



的"文献，即，无论它们的形式（话语、对话、论著、戒条汇集、信件等）如何，它们的主要目的是提出各种行为准则。我的目的只是从这些理论文本中找出快感学说或情感学说的各种说明。我的分析范围包括各种旨在给出正确行为的准则、观点和建议的文本；即各种"实践的"文本，写出它们是为了供大家阅读、学习、思考、使用和检验，它们的目的是最终构成日常行为的结构，在此意义上，它们是"实践"的目标。这些文本的作用就是作为操作程序，让人们可以反省自己的行为，监督它、形成它、自我塑造成伦理主体；它们总体上属于一种普吕塔尔克所说的"精神的和诗意的"作用。

21

但是，因为这一对有欲望的人的分析夹在一种置疑的考古学和一种自我实践的谱系学之间，所以在开始之前，我想强调两个概念：证实我采用的各种"置疑"形式，指出什么是"自我的实践"，说明我经过何种悖论和困难之后才用一种从自我的实践出发的伦理置疑的历史来取代一种从禁忌出发的道德体系的历史。

二、各种置疑的形式

22

假定我们现在接受了与"异端"、"基督教"、"道德"和"性道德"一样普遍的范畴，假定我们询问"基督教的性道德"在什么程度上是与"古代异端的性道德"完全对立的：对乱伦的禁忌、男性的统治，抑或是对妇女的奴役？当然，这些不是我们将要给出的回答。大家都知道这些现象在不同的形式下的范围和恒定性。也许，我们可以提出其他区别之处。关于性活动的价值：基督教

把它与恶、罪、死亡连结在一起，而古代则赋予它以肯定的意义。关于合法配偶的限定：基督教不同于希腊或罗马社会的做法，它只在一夫一妻制的范围内接受配偶的合法性，而且认为夫妻关系则是以生育为目的。关于同性个体之间的性关系的不名誉性：基督教严格地排斥它们，而希腊则赞美它们，罗马则接受它们，至少对男人之间的性关系是如此。在这三种主要对立之上，我们还可以加上它们在最高的道德价值和精神价值方面的不同。与异端的道德不同，基督教认为严格的节制、永恒的贞洁和童贞具有最高的道德价值和精神价值。总之，长期以来，所有这些方面——性活动的本质、一夫一妻制、同性恋的关系和贞洁——都被认为非常重要，但是古代人对它们却不在乎，它们都不能引起他们太多的注意，也对他们构不成十分尖锐的问题。

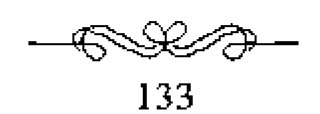
23

然而，这并不确切。要指出这一点，并不困难。要证明这一点，我们只要强调最早的一些基督教理论和古代的道德哲学之间的直接借用和连续性就可以了。有关婚姻生活中的性实践的第一部伟大的基督教文本，是亚历山大的克莱芒的《教育者》第二卷第十章。它得到了某些《圣经》文献的帮助，也同样得到了一整套从异端哲学中直接借用来的原则和戒条。其中，我们已经看到性活动与恶之间有某种连结，还看到有生育力的一夫一妻制的准则、对同性恋关系的谴责和对禁欲的推崇。但是，这还不是全部：在更长远的历史范围中，我们可以看到标志着基督教伦理和现代欧洲社会的道德的永恒的主题、忧虑和要求，但是它们已经明确地出现在希腊的或希腊—罗马的思想中了。以下是几个证明：一种外露的担忧、一种行为模式、一种被人瞧不起的举止形象和一个节制的例子。

24

（一）一种担忧

得了精液丧失症的年轻人"在身体的习惯上表现出衰老的



样子来。他们变得疲惫不堪，无力、迟钝、愚蠢、消沉、驼背、无能，脸色苍白、说话娘娘腔、吃饭无胃口、浑身无热气，而且四肢沉重、双脚冰凉，极其衰弱，一句话，几乎奄奄一息。这种疾病在某些人那里会导致瘫痪。事实上，神经功能怎能不受到感染，在再生原则和生命源泉方面大受损伤呢?”这种“令人羞耻的”疾病，“其危险性在于它会导致消瘦，对社会的危害之处在于它妨碍了人种的繁衍。因为它是一切关系中万恶的根源，它需要急救”。[3]

在这一文本中，我们不难看出18世纪以来一直困扰医学和教育学的纯粹的性浪费，它既没有生殖力，又没有性伴侣。顺着一种饶舌文学的思路，滥用性的人一定会导致机体的逐步衰竭、个体的死亡及其种族的毁灭，最终损害到整个人类。所引起的这些恐惧，似乎是一种把快感归入死亡和罪恶领域的基督教传统在19世纪的医学思想中的“自然主义”的和科学的翻版。

25

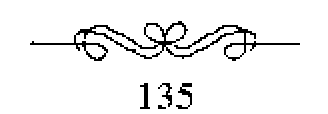
然而，这种描述事实上是对一位希腊医生阿尔泰在公元前1世纪所写的文本的翻译，而且，这是带有时代风格的自由的翻译。这种对易于对个人生活造成极其有害的后果的不规则的性活动的恐惧，在那个时代里有着各种证据：例如索拉吕斯认为不论什么原因，性活动比起纯粹的和简单的节制和贞洁更加不利于健康。而且，更古老的医学对性快感的享用提出了慎重和节制的紧迫建议：避免不合时宜地享用性快感，考虑到大家享用性快感的各种条件，重新置疑性快感本身的激烈性及其养生法的各种错误。有些人甚至说，“除非有人想自我伤害”，千万不要这样做。因而这是十分古老的恐惧。

（二）一种行为的图式

大家知道弗朗斯瓦·德·萨勒怎样推崇夫妻的道德。他向已婚的人们提出了一面自然的镜子，要他们以大象为榜样，学习它

26

与配偶相处的各种美德。它“不是一头大野兽，而是生活在地球上最有价值和意义的东西……它从不改换母畜，温柔地爱护自己所选择的母畜，不过，它只与母象三年交配一次，而且每次只有五天，非常隐秘，以致看不见它在进行交配。但是，到了第六天，它出现了，它首先径直走到河边，洗清整个身体，在洗净之前，它不愿回到象群之中。这些难道不是美好的和适当的性情吗?”[4]然而，这篇文本只是被一个悠久传统(经过阿尔德罗梵蒂、盖斯内、文森·德·包威和著名的《生理学》)不断传递的一个主题的变化形式。我们在普林尼那里已经看到这种观点的表述，《虔诚生活的导论》是紧随其后的。“大象是因为羞耻而秘密地交配的……母象只是在两年中被保护起来，而且有人说每年中只有五天，不会更多；到了第六天，它们一起到河中去洗澡，洗净之后才会回到象群之中。它们根本不知道什么是通奸……”[5]不过，普林尼并不是要提出一个与弗朗斯瓦·德·萨勒同样清晰的教育图式；他指的是一种明显受到赞许的行为模式。在希腊人和罗马人那里，夫妻双方的相互忠诚并不是一种被普遍接受和认可的律令。但是，这是某些哲学思潮(如晚期的斯多葛主义)极力强调的一种教义。这也是一种被称赞为表现了德性、灵魂的坚定性和自我控制力的行为。我们可以称赞卡东·勒·仁内在到了决定结婚的年龄时，仍然没有与任何女人发生过关系，还有，勒留斯更了不起，“他在一生中只碰他娶的第一个，也是惟一的一个女人”。[6]关于这种相互忠诚的夫妻典范的定义，我们还可以追溯到更远。在伊索克拉底对他的教导中，尼古克勒指出他认为“婚后除了妻子之外不与任何他人发生性关系”[7]具有道德的和政治的重要性。而且，亚里士多德认为丈夫与其他女人的性关系或妻子与其他男子的性关系是“不名誉的行为”(而且绝对如此，毫无例外)。[8]丈夫对其合法



妻子的性"忠诚"既不是法律所要求的，也不是习惯所要求的。然而，这是人们提出的一个问题和某些道德主义者高度推崇的一种节制的形式。

(三) 一种形象

在19世纪的文本中，存在着一种对同性恋或性倒错的描绘形式：他的手势、他的穿戴、过分打扮的样子、他的媚态，还有他的面部表情、他的体态、他的身体的女性形态，有规则地构成了这种不名誉描述的组成部分。这一描述同时涉及性角色倒错的主题和这种违反本性的行为造成的一种自然污点的根源。据说，人们相信"自然本身就是性谎言的同谋"。[9]毫无疑问，这需要追溯这一形象的悠久历史（各种实际行为通过诱惑与挑战的复杂的相互作用，可能已经符合这一形象了）。在对这一刻板形象的如此强烈的否定中，我们看出了把这两种不同的现象——性角色的倒错与同性恋关系——整合到我们社会中的困难是十分古老的。然而，这一形象及其令人厌恶的征兆经历了许多世纪；在罗马帝国时代的希腊—罗马文学中，它已经被十分清楚地描绘了出来。在公元前4世纪的《相面术》一书中，我们就看到了这一形象，该书的无名氏作者把它描绘成一位"娘娘腔的男人"；阿皮勒在《变态》一书中取笑阿塔迦蒂斯的教士们时，对他们的描述中就有这一形象；[10]迪翁·德·普鲁斯在有关君主制的一次讲演中把无节制的魔鬼描述成这一形象；[11]埃庇克泰德在短暂地回忆起那些洒满香水、梳着卷发的卑劣的演说家时，也把他们描述成这一形象。他曾在上课结束时叫住他们，问他们是男人还是女人。[12]我们还可以在当时有关颓废青年的描述中看到这一形象，就像演说家塞涅卡非常厌恶地发现他周围就有这些人一样："在这些娘娘腔男人的灵魂中，充斥着喜欢歌舞的不健康的情绪；他们梳着卷发，说话细声细气，像女人一样轻柔，而

且弱不禁风的样子与女人不相上下……他们出生后就软弱无力，而且甘愿如此，不仅自己毫无羞耻之心，还随时准备对别人的羞耻感进行攻击。"[13]但是，这一形象及其主要特征还是比较古老的。在《斐德罗篇》中，苏格拉底的第一段话就暗示了这一形象，他谴责了对那些脆弱到不能暴露在阳光下、涂满脂粉、穿金戴银的娇弱男孩的爱情。[14]阿伽通出现在《地母节妇女》中的样子就带有这些特征：脸色苍白、脸蛋刮得干干净净、说话像女人、穿着藏红色的袍子、头戴发网，以致他的对话者要问自己面对的是男人还是女人。[15]如果我们由此认为这是对男童之爱或者我们通常所说的同性恋关系的谴责，那就大错特错了。相反，我们应该认识到这是存在着对男性之间那种关系中某些可能方面的非常消极的评价，以及对一切有意放弃男性角色的魅力与特征的行为的厌恶。在希腊，男性之爱的领域可能是"自由的"，无论如何，它也比在近现代欧洲社会中自由得多；但是，我们还是发现那历史悠久的、对它的各种强烈的消极反应和贬低形式很早就出现了。

（四）一种节制的模式

能够摆脱快感诱惑而不陷入其中的道德英雄是基督教中一个熟悉的形象，正如一种流行的观点认为的那样，这种摒弃举动可以达到性行为所排斥的一种有关真理和爱情的精神体验。但是在古代异教中，那些有节制的运动员们同样是知名的，他们为了拒斥性快感而控制自己及其贪欲。像巫师提亚纳的阿波罗尼奥斯，有一次下定保持贞洁的誓愿，终其一生都未有过任何性关系，但是早在他之前，[16]希腊人就已经知道和尊崇类似的榜样了。在某些人那里，这一极端的美德是他们自我控制和配得上享有治理其他人的权力的明显标志。因此，色诺芬笔下的阿格西劳斯不仅"不接触那些不会激发其欲望的人"，而且拒绝拥抱

他所喜爱的男童；他想方设法地只住在寺庙或人看得见的地方，“以便让所有人都可以作为他的节制的见证人”。[17]但是对于其他人来说，这一节制是与一种智慧形式直接相关的，后者让他们直接接触优越于人性的某一要素，向他们提供趋向真实存在的通道。《会饮篇》中的苏格拉底就是这种人，他是大家都想接近、爱戴并企图获取其智慧的人。他能够面对阿尔西比亚德那撩人心扉的美而无动于衷，正是在这一点上，他的智慧得到了表现和证实。[18]由此，性节制与真理通道之间的关系主题已经相当明显了。

31

但是，我们不必过于求助于这些参考材料。我们无法由此推论出基督教的性道德与异教道德之间是有连续性的。许多主题、原则或概念都可以在这两者之中被找到；但是，它们并不因此有着相同的地位和价值。苏格拉底不是一位与诱惑斗争的沙漠神父，尼古克勒不是一位信仰基督教的丈夫；阿里斯托芬对打扮成女人的阿伽通的嘲笑也与后来在医学话语中对同性恋者的贬低没有什么共同之处。而且，必须记住，教会和基督教教士守则强调的是一种有着约束戒律的道德原则及其普遍适用范围（它既不排除相对于个体地位而出现的规范差异，也不排斥各种有着自身希望的禁欲运动的存在）。相反，在古代思想中，各种节制的要求并没有被整合成一种统一的、连贯的、权威的和一体适用的道德；它不过是一个补充，与当时日常的道德相比，它是一件“奢侈品”；而且，它出现在源于各种哲学运动或宗教运动的“一些离散中心”中。这些离散中心在许多团体中找到了自身发展的环境；它们不想强加于人，而是提出各种形态不一的节制风格或苛求风格：毕达哥拉斯的节制不是斯多葛派的节制，后者也不同于伊壁鸠鲁要求的节制。我们不应该从一些可能被概括出

32



的相似性中推论出，基督教的性道德已经“孕育”在古代思想之中了。相反，我们必须认为，在古代人的道德反思中，围绕着肉体的生命、婚姻制度、男人之间的关系与智慧的存在很早就形成了一个主题——一个“四合一的主题”。而且，在各种制度、一套套的戒律、各种极其不同的理论材料中，这一主题虽经许多调整，但是在时间的长河中仍然保持不变；好像自古代以来，人们就从四个置疑的角度出发，按照各种不同的图式不断地表达对性节制的关注。

然而，必须指出，这些节制主题并不与各种社会的、世俗的或宗教的重要禁忌可能标示出来的区分相一致。其实，可以认为，正是在禁忌是最基本的地方，在职责是最有约束力的地方，各种道德以一般的方式发展了各种最坚决的节制要求：这种情况可能会发生；而且，基督教的或欧洲的历史无疑会提供一些例证。[⑩]但是在古代，情况看来并不是这样的。这一点首先非常清楚地表现在这一有关性行为的道德反思所特有的不对等中：女人们一般都被迫接受各种极其严格的限制（除非像妓女那样可以凭自己的身份获得性自由）；不过，这一道德针对的不是女人，这里要回忆的、证实的或展开的，既不是她们的义务，也不是她们的职责。这一道德是男人的道德：一种由显然是自由男子想出、写出、传授并且针对男人的道德。因此在这种男性道德中，女人只是以对象的名义出现的，或者至多只是伴侣而已，当有人管束她们时，应该培养、训练和监督她们，当她们受另一个男人（父亲、丈夫、监护人）的管束时，就应该自我节制。毫无疑问，这就是这一道德反思最值得注意的观点之一：它不是要界定适用于两性的行为范围和规则范围（它们可以作必要的调整），而是从男人的观点出发、规范他们的行为方式的一种对男性行为的解释。



而且，它不是向男人们谈论他们的行为可以遵循的大家所接受的，并且在法规、习俗或宗教规范中被郑重提出的一些禁忌。它只是告诫他们，在一些行为中，他们需要恰当地使用他们的权利、权力、权威和自由：在不受谴责的快感实践中，在任何规则或习俗都不会妨碍男人去拥有婚外性关系的婚姻生活中，在与男童的关系中（至少在某种程度上，婚外性关系是允许的、常见的，甚至受到推崇）。必须明白，这些性节制的主题不是对各种深刻的和本质的禁忌的一种释义或评述，而是对其行使权力和自由的活动的设计和规定。

34

这并不意味着，这一性节制的主题只表现了一种毫无结果的考究和一种不涉及任何确切关注对象的沉思。恰恰相反，不难发现，这些性节制的高大形象都是与一根经验轴和一束具体的关系联系在一起的：在与身体的关系上，有健康的问题及其背后的生与死的问题；在与异性的关系上，有在家庭制度和它建立的关系中作为享有特权的伴侣的配偶问题；在与同性的关系上，有选择同性伴侣的问题，有在各种社会角色和性角色之间调节的问题；最后，在与真理的关系上，有使人得以通向智慧的精神条件的问题。

因此，在我看来，需要重新调整讨论的中心。不是探究隐藏或表现在各种性节制的要求之中的基本禁忌，而是必须研究在哪些经验范围内和从哪些形式出发，性行为受到置疑，成为关注的对象、反思的要素和规范的内容。确切地说，应该询问为什么这四个重大的关系领域（在古代社会里，自由男子似乎可以在这四个领域里不受主要禁忌的约束展开自己的活动）恰好是强烈置疑性实践的地方。为什么快感实践会在身体、配偶、男童和真理方面成了问题呢？为什么性活动在这些关系中的介入成了担忧、争论和反思的对象呢？为什么这些日常的经验轴会引发一

35

种探求减少性行为、节制和规范它、并且在快感实践中界定一种节制风格的思想呢？性行为在它牵涉到这些不同形式的关系的范围内是怎样被认为是道德经验范围的事呢？

三、自我的道德与实践

要回答这一问题，我们必须首先对方法进行一番思考。或者，更确切地说，当我们着手研究一种“道德”的各种形式和变化，最好先讨论一下我们的对象。

36

我们知道“道德”一词含义模糊。一般认为，“道德”是指一套价值和行为准则，它们通过不同的规范机制的中介被给予个人和群体，像家庭、教育机构、教会等等。因此，这些准则和价值被非常清楚地表述在一种连贯的理论和一种清晰的教育之中。但是，同样地，它们以不同的方式传播，但是它们有时是以分散的方式传播的。它们没有形成一套体系，而是构成了一个复杂的活动，其中各要素相互补充、相互纠正，在某些方面相互抵消，因此，这一活动容许妥协或规避之术。做出这些保留之后，我们可以把这一套规范称为“道德法规”。但是，人们还是把“道德”理解成与赋予他们的规则与价值相关的个体们的实际行为：它指的是他们完全服从一种行为原则的方式，他们遵循或反对一个禁忌或规范的方式，他们尊重或忽视一整套价值的方式；对道德的这一方面的研究必须确定个人或团体是怎样根据一套规范体系（它或明或暗地体现在他们的文化中，而且他们对它多少也有些清楚的意识）来行事的，其变化或违规的界限有哪些。我们把这一层面的现象称为“行为的道德性”。

37

这还不够。其实，行为的规则只是其中之一；而且，人们还要能够用这种规则来衡量行为。但是，还有另外一件事，即人们正当“行事”的方式，也就是说人必须根据法则的各规范要素把自己塑造成行为的道德主体。即使给定了一种行为法则，对于一种确定的行为类型（可以根据它们与这一法则的符合或差别的程度来界定）来说，也存在着道德“行事”的不同方式，存在着行为个体不仅为了成为行为主体，而且为了成为这一行为的道德主体的不同方式。假定一种有关性规范的法则，它命令配偶双方保持一种严格和对等的忠诚以及生育意志；即使在这一同样严格的范围内，也可以有实践这一节制的不同方式和“对配偶忠诚”的不同方式。这些差异可能涉及许多方面。

它们牵涉到所谓的“伦理实体的规定”，也就是个体必须把他自己的这一部分或那一部分构造成其道德行为的主要内容。因此，人们可以在要完成的行为中把忠诚实践的关键奠定在对禁忌和职责的严格尊重之上。但是，人们也可以认为忠诚的关键包括控制欲望、反对欲望的激烈斗争、抵制诱惑的力量：那么，构成忠诚的内容的，就是这一警觉和这一斗争。灵魂的矛盾运动在这些情况下，远远超过了实践行为本身，成了道德实践的内容，人们还可以认为它包括人们向他们的配偶表达的情感的强烈程度、连续性和相互性，包括永久维系夫妻双方的关系的质量。

这些差异还可能涉及“服从的方式”，也就是个体是如何确定与这一规则的关系，并且认识到有责任实行这一规则。比如，人们实践婚姻上的忠诚和服从强制性的戒律，可能是因为他们承认自己属于一个接纳他们的社会团体，它高声宣布遵守这一戒律，并且默默地保护着它的习俗。但是，他们这样做，也可能是因为他们自认为是一种精神传统的继承者，有责任维护或延

续它;他们还可能通过满足要求、以身作则或寻求赋予自己个人生活一种符合荣耀、美丽、高贵或完善等标准的方式来实践这种忠诚。

在人们"塑造"自我的各种"道德努力"方面,也可能存在着差异。而且,这不仅仅是为了让他们的行为符合既定的规则,而是试图把自己转变成自己行为的道德主体。因此,性节制可以通过长期学习,记忆与领会一整套规则,并且有规则地控制自己的行为,看看自己是否准确地应用了这些规则来行事。人们可以以突然地、完全地和彻底地摒弃性快感的方式实现性节制,还可以坚持不懈地与性快感作斗争(即使出现波折、甚至暂时的失败,它们也是有意义和价值的),从而实现性节制。性节制也可以通过对所有欲望活动(甚至是欲望隐匿自身的最含混的活动)尽可能仔细、持久和详尽的解释来实行。

最后,在所谓道德主体的"目的论"方面,也存在着其他一些差异。因为一个活动是否道德,不仅在于它本身及其独特性,而且还在于它在整个行为过程中的地位;它是这一行为过程中的一个要素和一个方面,而且,它是这一过程中的一个阶段和一个可能的进展。一个道德活动的目的是实现自己,但是它这样做是为了确定一种道德行为,让个体的各种活动不仅符合各种价值与规则,而且还符合一种道德主体特有的存在方式。在这一点上,可能存在着各种差异:夫妻间的相互忠诚可以属于愈来愈完全地控制自我的道德行为;它可以是一种突然表现出超凡脱俗的道德行为;它的目的可以是实现灵魂上的绝对宁静,对于各种激情的干扰无动于衷,或者是实现一种保证死后得救和幸福不朽的净化。

总之,一种被认为是"道德的"活动不必归结为一种或一系列符合某种规则、法律或价值的活动。一切道德活动确实是与

身处其中的现实有关，与它依据的规范有关。但是，它还包含一种与自我的关系；这种关系不仅仅是“对自我的意识”，而是把自我塑造成“道德主体”，其中，个体限定了自身作为这一道德实践的对象的范围，明确了自己对所遵循的戒律的态度，以及把自我的道德实现作为自己的生存方式。为此，他开始影响、认识、控制、考验、完善和改变自己。其实，并不存在任何与整个道德行为无关的特殊的道德活动；不存在任何不要求把自我塑造成道德主体的道德行为；而且，如果不通过各种“主体化的方式”、一种“禁欲活动”或者各种支持它们的“自我的实践”，那就无法塑造出道德的主体。因而，道德活动是与这些针对自我的活动方式分不开的。这些活动在不同的道德中的差异并不少于包含各种价值、规则和禁令的体系。

这些差别不应该只有理论上的影响，它们还会对历史分析发生影响。志愿研究“道德”历史的人必须考虑到该词所涵盖的各种不同事实。首先，它是“道德性”的历史。它研究的是既定的个体或团体的各种活动在多大程度上是否符合不同权威当局所制定的规则与价值。其次，它是“规范”的历史。它分析的是在既定的社会或团体中起作用的各种不同的规则与价值体系，强调它们的各种权威当局或机构，以及它们多样的、差异的与矛盾的形式。最后，它是个体如何把自己塑造成道德主体的历史，即如何确立与发展各种与自我的关系、反思自我、通过自我认识、考察、分析自我从而改变自我的历史。我们可以把它称之为一种“伦理的”和“禁欲的”历史，也就是有关各种道德主体化的方式以及为了确保道德主体化而进行的各种自我实践的历史。

如果一切广义上的“道德”真的包含我刚才指出的行为的规范与主体化的形式这两个方面，如果这两个方面真的是密不可分的（但是，它们有时会相对独立地发展的），那么我们也必须承

认,在某些道德中,特别强调的是规范、它的系统性、丰富性、随机应变和涵盖所有行为领域的能力。在这些道德中,重要的是研究那些强调这一规范、强迫人们学习与遵守它、惩罚违规行为的权威机构。在这些条件下,主体化主要是通过一种近似法律的方式实现的,其中,道德主体是与一种法律或一整套法律联系在一起,要避免违规而受到惩罚,他必须遵守法律。如果把基督教道德(毫无疑问,我们应该说"各种基督教道德")归结为这一模式,那就大错特错了。不过,如果认为从13世纪开始直到宗教改革前夕,忏悔体系的形成与发展导致了道德体验的一种非常强烈的"法律化"(在严格的意义上,它是一种非常强烈的"规范化"),那么这也许并不错。在宗教改革之前发展起来的许多禁欲的精神运动就是反对这种"法律化"的。

相反,我们还可以设想另一些道德,它们把对各种主体化形式与自我实践的探究作为自身强大而有活力的要素。在这种情况下,行为规范与规则的体系可能还未发展起来。如果与希望个体在与自身的关系中、在他不同的活动、思想或情感中把自己塑造成道德主体的要求相比,那么相对来说,严格地遵守行为规范可能是不重要的。因此,这些道德强调的是各种与自我发生关系的方式、人们为之设想的各种方法与技术、为使自我成为认识对象而做出的各种努力,以及使个体得以改变自己存在方式的各种实践。这些"以伦理为导向的"道德(它们并不十分符合所谓的禁欲道德)与那些"以规范为导向的"的道德相比,在基督教中是非常重要的。这两类道德有时相互并行,有时相互对立与冲突,有时相互妥协。

然而,至少初看上去,古代希腊或希腊—罗马的各种道德反思似乎更是以自我实践与修行(askesis)为导向的,而不是行为的规范化与对什么是允许的与什么是被禁止的严格规定。如果

认为《理想国》与《法律篇》是例外的话，那么我们在这些道德反思中很少提到详细界定正确行为的规范原则，很少提到负责监督人们遵守规范的权力机构存在的必要性，也很少提到惩罚各种违规行为的可能性。即使它们经常强调尊重法律与习俗（nomoi）的必要性，但是，它们看重的不是法律的内容及其应用的条件，而是促使人们尊重法律的看法。它们强调的是与自我的关系，它让人可以不受各种欲望与快感的左右，控制与战胜它们，保持神志清醒，让内心摆脱各种激情的束缚，而且可以以充分地自我享受或完美地控制自我的方式生活。

由此，不难明白我在这一有关古代异端的性道德与古代基督教的性道德的研究过程中所选择的方法：牢记道德规范的各个要素与禁欲的各个要素之间的区别；不忘记它们的共存方式、相互关系、相对自主性，以及在着重点方面的各种可能差异；考虑到在这些道德中表明自我实践具有优先性的一切方面，考虑到人们可能对它们发生的兴趣，考虑到人们为发展、完善和传授它们的努力，考虑到有关它们主题的争论。因此，我们有必要改变人们经常提出的有关古代哲学道德与基督教道德之间连续（或断裂）的问题。我们最好不再询问什么是基督教从古代思想中可能借用的各种规范要素，什么是它自己增加上去的，而是询问自我关系的各种形式（以及相关的各种自我实践）是怎样依据各种规范的连续、转换或变动而被界定、更动、转化和多样化的。

我们并不认为这些规范是不重要的，也不是说它们是不变的。但是，我们可以指出，它们最终是以十分简单的和数量很少的一些原则为中心的：也许，人们在禁令方面的发明并不比在快感方面多。这些规范的恒常性还是相当重要的：各种规范化（涉及地点、性伴侣、各种允许的或禁止的性姿式）的明显增长很晚才在基督教中出现。相反，在个体如何被要求去确认自己是性

行为的道德主体方面，却存在一个复杂的历史领域。无论如何，这就是我要在此探究的假说。对它来说，重要的是搞清楚从古代希腊思想到基督教有关肉体的学说与教士守则的形成，这一主体化是怎样被界定和转变的。

在这第一卷中，我想说明在古代希腊思想中性行为怎样成为道德评价与选择的对象的一些一般特征。我将从"快感享用"（chrēsis aphrodisiōn）这一日常概念出发，阐明与之相反的各种主体化的方式：伦理实体、各种驯从方式、各种塑造自我与确立道德目的论的方式。然后，我每次都从在希腊文化早已存在、占有一定地位、具有各种规则的实践（养生法实践、家政管理实践、求爱实践）出发，研究医学的与哲学的思想是怎样确定这种"快感享用"的，又是怎样围绕四大经验轴线（与身体的关系，与妻子的关系，与男童的关系、与真理的关系）阐述了一些一再出现的节制主题的。

注　释

① 我既不是希腊学者，也不是拉丁学家。但是我以为，只要付出相当多的关心、耐心、谦虚和注意，就能够对古代希腊的和罗马的文献驾轻就熟：即一种熟谙，这样，我们就可能依据西方哲学的基本实践，同时探询把我们与我们的思想源泉分隔开来的差异，以及两者之间存在的近似性（尽管我们不断探求两者之间的距离）。

② 如果认为在布尔克哈尔特之后，有关这些艺术和这种生存美学的研究已经完全被忽视，那么这种看法并不正确。只要我们想想本杰明对波德莱尔的研究就行了。我们还可以在 S. 格林布拉特的近作《自我塑造的文艺复兴》（1980 年）中找出一种有趣的分析。

③ 阿尔泰：《论慢性病的症状和治疗》，II，5。法译者是 L. 雷诺（1834 年），他作了如下评论（第 163 页）："这里成问题的淋病是与今天所谓的淋病有本质的不同，后者更有理由被称为淋病。……阿尔泰这里谈到的简单的或真实的淋病，其特征是精液在非性交的情况下强制流出，并且



混有前列腺液。这种令人羞耻的疾病经常是被手淫激发出来的,是它的派生物。"翻译有点改变了这篇希腊文本的意义,原文收在《希腊医疗文献》中。

④ 弗朗斯瓦·德·萨勒:《虔诚生活导论》,III,第39页。

⑤ 普林尼:《自然史》,VIII,5,13。

⑥ 普吕塔尔克:《卡东的生平》,VII。

⑦ 伊索克拉底:《尼古克勒》,36。

⑧ 亚里士多德:《政治学》,VII,16, 1335b。

⑨ H.多维尔内:《劳改犯们》,1841年,第289页。

⑩ 阿皮勒:《变态》,VIII,26及次页。

⑪ 迪奥·德·普鲁斯:《演讲录》,IV,101—115。

⑫ 埃庇克泰德:《对谈录》,III,1。

⑬ 演说家塞涅卡:《论争集》,I,前言,8。

⑭ 柏拉图:《斐德罗篇》,239 c—d。

⑮ 阿里斯托芬:《地母节妇女》,V,130页及次页。

⑯ 弗洛斯特拉特:《提亚纳的阿波罗尼奥斯的生平》,I,13。

⑰ 色诺芬:《阿格西劳斯》,6。

⑱ 柏拉图:《会饮篇》,217a—219e。

⑲ 我们可以认为婚姻关系道德的发展,更确切地说,有关夫妻关系中夫妻性行为的各种反思(在基督教教士守则中十分重要),是在早期中世纪的发展过程中缓慢地、迟迟地和艰难地建立起来的基督教婚姻模式的结果(参见G.杜比:《骑士、女人与祭司》,1981年)。

第一章

对快感的道德置疑

49

我们在希腊人(和拉丁人)那里难以找到一种与“性经验”和“肉体”相似的概念。我是说一种指涉单一实体的概念,它允许重组各种不同的和看来彼此远离的现象,不仅包括行为,还有感觉、印象、欲望、本能和激情。[1]

当然,希腊人使用了一系列的词来指示我们称作“性”的不同的姿势或动作。他们用了一套词汇来指示各种具体的实践。他们使用一些非常模糊的术语一般地指称我们所谓的性“关系”、性“结合”或性“关联”;如 sunousia、homilia、plēsiasmos、mixis、ocheia。但是包含所有这些姿势、活动和实践的整体范畴是极难把握的。希腊人愿意使用一种名词化的形容词:ta aphrodisia,[2]它较接近的拉丁文翻译词是 venerea。它是指“爱的事物”或“爱的快感”、“性关系”、“肉体的活动”、“快感”,这是我们可能给出的它的法语对应词。但是,这两种语言在概念整体上的差异使人难以给出该术语准确的翻译。我们的“性经验”观念并不简单地包括一个更加广泛的领域,它涉及另一类型的现实;而且它在我们的道德和知识中有着完全不同的作用。相反,在我们这方面,我们并不使用一种界定清楚和把一种类似于快感的整体重组起来的概念。如果我一再使用希腊术语的原来词形,大家也许会原谅我的。

50



在本章中，我不想对从公元前5世纪到公元前3世纪关于一般的快感和特殊的性快感的各种不同的哲学理论或医学学说作出一种详尽的解释，也不想给出一种系统的概述。性行为的风格化有四种主要形式，分别表现在以身体为主题的养生法、以婚姻为主题的家政学、以男童为主题的性爱论和有关真理的哲学。在对它们研究的一开始，我的意图仅仅是得出它们的一些普遍特征，因为这些特征是不同的快感反思所共同的东西。我们可以同意这样一种流行的看法，即那个时代的希腊人比中世纪的基督徒们或近现代欧洲人更容易接受某些性行为。我们还可以同意，教士制度或医疗制度在这一事物的秩序里越是没有规定什么是容许的或禁止的，什么是正常的或反常的，那么在这一领域里错误和恶行引起的丑闻和报复就越少。我们也同意，比起我们来，希腊人认为所有这些问题都不太重要。但是，即使我们同意或假定以上各点，但是有一点是无法消除的：他们对此是关心的。有许多思想家、道德家、哲学家和医学家认为城邦的法律规定或禁止的东西和一般习惯宽容或拒绝的东西都不足以按照规范来调节关心自我的人的性行为。他们在享受这种快感的方式中认识到一种道德问题。

51

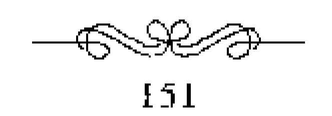
在这几页中，我要明确的东西正是他们关心性快感的几个主要方面，以及他们探询“快感”的一般道德形式。为此，我将诉诸几篇极不相同的文本，它们主要是色诺芬、柏拉图和亚里士多德的文本；我要恢复的不是能够给每篇文本以它的特殊意义和不同价值的“理论背景”，而是作为它们共同的和分别使它们得以可能的“置疑领域”。这就是在这一领域的一般特征中让“快感”构成为道德关注的领域。我讨论了大家在反思性道德中通常碰到的四种概念：“快感”的概念，通过它我们可以把握性行为中所认识到的“伦理实体”；“享用”的概念，使得我们可以把握这

52

些快感实践为了在道德上受到好评而必须服从的约束形式；"enkrateia"（控制）的概念，它规定了我们为了被塑造成道德主体必须具有对自我的态度；最后是作为完善的道德主体的特征的"节制"、"智慧"和"sōphrosunē"（节制）的概念。由此，我们可以勾勒出性快感的道德经验的结构——它的本体论、义务论、禁欲论和目的论。

一、快　感

53 埃西谢吕斯（Hesychius）复述了《苏达》提出的定义：aphrodisia（快感）是"阿芙罗狄特的作品"和"活动"（erga Aphroditēs）。当然，我们不必在这类作品中期待一种十分严格的概念化的努力。但是事实上，希腊人在他们的理论思考和实践反思中都没有表现出一种对限定他们所理解的"aphrodisia"的迫切关注，而是要确定这种事物的本性、限定这一领域的外延，或者建立它的各种要素的一览表。他们决没有像后人那样在忏悔活动、坦白手册或精神病理学的著作中列出一长串可能的性活动的名单；也没有画出一个图表，规定什么是合法的，什么是可以允许的或什么是正常的，以及许多被禁止的举止。他们更没有专心地——这是有关肉体或性经验的问题的特征——在无害的或纯真的表面下揭示一种潜伏在不定的界限和多重的面具之中的力量。他们既没有对各种快感进行分类，也没有揭示它们背后的本质。他们只是尽力确定了结婚和生孩子的最佳年龄，以及性54 交活动的理由。他们决没有像一位基督教导师那样说过应该采取或避免什么姿式，什么预备性的爱抚是允许的，要摆出什么位



置，或者在什么情况下可以中断性活动。对于那些毫无准备的人来说，苏格拉底建议他们避开美男子的目光，甚至应该为此离开一年。[3]《斐德罗》提出情人要和自己的欲望作长期的斗争，但是它决没有像基督教的灵示那样说过，人们必须采取预防措施来阻止欲望偷偷摸摸地潜入到灵魂之中，或者消除欲望的蛛丝马迹。也许，更令人惊奇的是：医生们详细地提出了"快感"体系的各个要素，他们对性活动可能采取的形式几乎只字不提；除了提到"自然的"位置之外，他们没有说过什么是符合或违反自然意志的。

这是因为他们羞于开口吗？也许是，因为人们可以归因于希腊人有着一种巨大的道德自由。他们在著作——甚至在性爱文学中——对性活动的描述看上去有相当大的保留，[4]这与他们实际表现出来的样子或者我们可能重新发现的图片是不同的。[5]无论如何，我们感到色诺芬、亚里士多德和普吕塔尔克都认为给合法夫妻之间的性交活动提供基督教作家们大量谈论的有关夫妻性快感的可疑的和实用的建议，是不体面的事。他们并不想像以后的良心导师们那样调节需求、拒绝、一开始的爱抚、性交的样式、体验到的快感和适当结局之间的相互作用。

但是，我们在回溯历史时看到的这种"保留"或"审慎"，也有着一种肯定的理由。即，人们思考"aphrodisia"的方式和对它们的探询完全不是去研究它们深层的本质、它们的规范形式或者它们隐秘的力量。

1. "aphrodisia"是引起某种形式的快感的活动、举止和接触。当圣·奥古斯丁在他的《忏悔录》中忆起他年轻时的爱情、激烈的情感、过去的快感、交谈、热情和笑声时，他问自己是否这些纯真的东西不属于肉体和我们所落入的这个"陷阱"。[6]但是，当亚里士多德在《尼可马克伦理学》[7]中询问哪些人才配得上"放

纵"的称号时，他的定义是作了小心限制的：惟有一些身体的快感是属于放纵(l'akolasia)的范围；其中，还必须排除视觉、听觉或嗅觉的快感。从色彩、姿势或绘画中"获取快感"(chairein)，并不能叫做自我放纵，更不用说戏剧或音乐了。人们不能无节制地迷恋于花的芳香、玫瑰与乳香。正如《欧德米伦理学》[8]所说的，热衷于凝视雕像或聆听歌声的人为此失去了做爱的胃口或爱好，但是人们不能指责他是无节制的人，更不能指责受到美人鱼诱惑的人是放纵的。因为只有发生过触摸与接触，才有无节制的快感：即与嘴巴、舌头与喉咙(为了饮食的快感)的接触，与身体其他部分的接触(为了性快感)。而且，亚里士多德还认为，怀疑人们通过皮肤感受到的某些快感(如在体育学校中因为按摩与发热引起的那些高尚的快感)是无节制的，这是不公正的。他说："在无节制的人那里，触摸不是遍及全身的，它只限于某些部位。"[9]

基督教的"肉体"经验以及后来的"性经验"的典型特征之一就是，要求主体经常怀疑并很早就认识到某种阴暗的、灵活的与可怕的力量的种种表现，因为这种力量能够以各种不同于性行为的方式潜伏起来，所以了解它就显得更加必要。但是，这种怀疑并不是"快感"经验的一部分。当然，在有关节制的教育与训练中，人们建议要当心各种声音、意象与香味。但是，这不是因为对它们的喜爱只是性欲的伪装形式，而是因为存在着各种能够让人萎靡不振的音乐节奏，因为存在着各种能够像毒液一样侵蚀灵魂的景象，因为这种香味与意象能够让人"想起欲求之物"。[10]而且，当人们嘲笑哲学家只要求爱慕男童们的美好灵魂时，他们并不怀疑哲学家们怀有也许连他们自己都没有意识到的暧昧的感情，而只是怀疑他们等到幽会时，会把手伸进爱人的内衣里。[11]



这些活动有哪些形式与变种呢？对此，自然史提供了各种描述，至少在动物方面：亚里士多德指出，所有动物的性交不是千篇一律的，而且方式也不一样。[12]在《动物史》第4卷中，有一部分是用来详细讨论胎生动物的。其中，亚里士多德描述了可能观察到的各种交媾方式：它们是根据性器官的形状与部位、交配双方占据的位置、性交延续的时间的不同而不同的。不过，他还提到带有性爱季节特征的各类性行为：野猪们做好了战斗准备；[13]大象们狂怒之下摧毁了主人的房屋，或者，公马们在向情敌发起进攻之前，会把母马们聚集起来，在它们的四周划出一个大圆圈。[14]至于人类，如果说对各种性器官及其功能可能有详细的描述，那么亚里士多德对于性行为及其可能的变化形式，只是一笔带过。然而，这并不意味着在希腊医学、哲学或道德中，在人的性活动方面存在着一个必须严格保持沉默的地带。事实并不在于人要避免谈论这些快感行为，而是在于，当人们探询它们的主题时，问题的对象不是它们所采取的形式，而是它们所表现的活动。换言之，是它们的活动，而不是它们的形态。

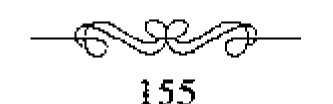
58

这种活动是由一种把各种性活动(aphrodisia)、相关的快感和它们所引起的欲望联系起来的运动来界定的。快感所产生的吸引力和针对它的欲望力量，与“性活动”一起形成了一个牢固的统一体。这个统一体的解体(至少是部分的解体)后来成了肉体伦理与性观念的基本特征之一。这一解体一方面是以对快感的某种“省略”(这种道德否定是基督教教士守则规定的，即不把快感享乐作为性行为的目的来追求；它还是一种理论否定，表明要在性观念中为快感保留地盘，是极其困难的)为标志的。同样，它还以对性欲的日益增强的置疑作为自己的标志(从中可以窥见到人性堕落的原始痕迹或人类生存的结构)。相反，在有关性活动的经验中，性行为、性欲与性快感组成了一个整体，其中

59

各要素当然是彼此不同的，但是相互又紧密地联系在一起。它们之间的紧密联系是这种活动形成的本质特征之一。人的本性要求（随后我们将会探讨它的原因）性行为的完成要伴随某种快感；而且，正是这种快感引发了性欲（epithumia），人的本性引导着这一性欲运动朝向“产生快感”的东西。根据亚里士多德提到过的原则，欲望总是“对令人愉快的事物的欲望”（hē gar epithumia tou hēdeos estin）。[15]的确，柏拉图也经常指出，如果没有匮乏，如果不缺乏欲求之物以及由此而伴有的某种痛苦，那么就不可能有欲望。但是，柏拉图在《斐列布斯篇》中又说明，欲望只有通过对产生快感的东西的表现、意象或回忆，才能激发出来。他由此得出结论，欲望只能存在于灵魂之中，因为如果身体受到匮乏的影响，那么惟有灵魂可以通过回忆展现欲求之物并产生“欲望”（epithumia）。[16]对于希腊人来说，在性行为方面成为道德反思的对象的，根本不是性行为本身（从它的不同样式来看），不是性欲（从它的来源或方向上看），甚至也不是快感（从可能产生快感的不同对象或实践来衡量），而是以循环的方式把三者连接起来的那种运动（性欲导致性行为，性行为与快感相关，快感又引发性欲）。所提出的伦理问题也不是：哪些性欲？哪些性行为？哪些性快感？而是：人们“通过快感与性欲”得到了什么力量？与这种性行为伦理相关的本体论至少从它的一般形式来看不是一种有关匮乏与欲望的本体论。它不是制定性行为规范的、有关人的本性的本体论，而是有关一种把性行为、快感与性欲联系起来的力量的本体论。正是这种运动关系构成了所谓的有关性活动的伦理经验的基本成分。[17]

这一运动可以根据两个主要变量来分析。一个是数量方面的变量。它有关用性行为的次数与频率来表示的性活动的程度。对于医学或道德来说，把人们相互区分开来的，不是他们追



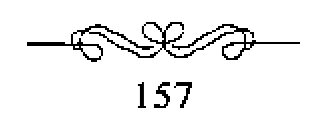
求的对象类型，不是他们喜爱的性行为的方式，而首先是性行为的强度。这种区分根据的是这种强度的大小：节制或纵欲。在描述一个人时，人们很少会强调他喜爱这种或那种性快感的方式；[19]相反，要说明他的道德特性，重要的是指出在与女人或男童的交往中，他是否能够表现出节制，像阿格西劳斯那样，自我节制到拒绝他所爱的年轻人的亲吻，[19]或者，他是否像阿尔西比亚德或阿尔塞西拉斯那样，戒除了可以从男女双方那里获得的快感欲望。[20]我们可能注意到，在《法律篇》第1卷中，对这一论题有一段著名的论述：在此，柏拉图确实非常明确地将为了生育目的而把男女维系起来的"符合本性"的性关系和男性之间、女性之间的"违反本性"的性关系对立起来。[21]但是，对于柏拉图来说，这种从本性方面来看的对立是和节制与放纵之间这一更根本的区分相关的：各种违反本性和生育原则的性行为并没有被解释是由一种反常本性或一种特殊的性欲形式造成的后果；它们只是放纵造成的："快感放纵"(akrateia hēdonēs)是它们的根源。[22]而且，柏拉图在《蒂迈欧篇》中还指出，淫荡不是灵魂中邪恶意志造成的后果，而是身体的某种疾病造成的，这种罪恶可以根据一种有关放纵的宏观病理学来描述：精液不再被关在骨髓与骨架里，而是向外溢出，开始流向全身；于是，身体就像一棵树一样，生长的力量超出了一切限度：这样，个人在一生的大部分时间里会被"过度的快感与痛苦"弄得发狂。[23]在《尼可马克伦理学》第3卷中，我们也发现了这种从过度、剩余与放纵方面来说明性快感的非道德性的思想。亚里士多德认为，对于这些大家都有的自然欲望，人们可能犯的错误是在数量方面的：它们与"过度"(to pleion)有关。既然自然的欲望只在于满足需要，那么"不论吃什么、喝什么，一旦过度，这就在数量上(tōi plēthei)超过了本性的要求"。的确，亚里士多德也为个人的特殊快感留下了

地盘;有时,人会犯各种错误,要么是"在适当的地方"没有享受快感,要么是"像群氓一样"行事,要么是没有"恰当地"享受快感。但是,亚里士多德又补充道:"放纵的人在所有这些方面都很过分(huper-ballousi),要么他们享用了不该满足的快感,要么即使可以这样做,他们享用的快感也超过了大多数人的水平。"构成放纵的要素是在这一领域里的过度,"而且这是应该受到指责的东西"。[24]由此看来,在性行为的领域里,道德评价的第一条界限,根据的不是性行为的本性及其可能的变化形式,而是性活动及其数量等级。

63

快感实践还与另一种变量有关,我们可以把它称为"角色"或"极性"。"aphrodisia"这一术语是与动词"aphrodisiazein"对应的;后者指的是一般的性活动:这样,人们讨论了到什么时候动物们才达到可以"进行性活动"(aphrodisiazein)的年龄;[25]它还指任何形式的性行为的完成:为此,在色诺芬的笔下,安蒂斯泰尼提到他有时会有"进行性活动"的欲望。[26]但是,这个动词还可以根据它的主动意义来使用;在这种情况下,它以特殊的方式与性关系中的"男性"角色相关,而且与插入的"主动"作用有关。相反,人们可以根据它的被动方式来使用它;据此,它指的是性交中的另一个角色:即性交对象的"被动"角色。这一角色是大自然为女人保留的——亚里士多德谈到过年轻姑娘可以"进行性活动"的年龄。[27]这一角色可以因为暴力被强加给已经降为其他人的快感对象的人。[28]这一角色还可以被为性伴侣插入的男童或男人所接受——《问题》的作者就是这样探讨了某些人在"性活动"中获得快感的原因。[29]

毫无疑问,人们有理由说,在希腊语的词汇中,并不存在任何把男性性经验与女性性经验中可能存在的特殊东西囊括在一个共同概念之中的名词。[30]但是,必须指出,人们在性快感的实



践中明确地区分了两种角色与两极，就像人们也能够根据生育功能来区分它们一样。这是两种地位的价值——主体的价值与对象的价值，主动者的价值与被动者的价值：正如亚里士多德所指出的，“女性作为女性，是一个被动的要素，而男性作为男性，他是一个主动的要素”。[31]既然“肉体”的经验被认为是男人与女人共有的一种经验（即使它在女人中的表现方式与在男人中并不一样），既然“性经验”是以男性性经验与女性性经验之间的巨大差异为标志的，那么“性活动”（aphrodisia）就被认为是一种包括两个各有自身角色与作用的活动者——一个是施动者，另一个是受动者——的活动。

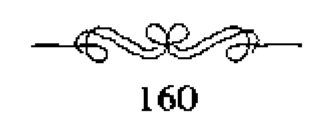
由此看来，这种伦理（必须牢记，这是男人的道德，是男人为男人制定的）主要在男人与女人之间划出了一条分界线——因为在许多古代社会中，男人世界与女人世界是相当不同的。但是广而言之，它更是在快感场景中“主动的行为者”与“被动的行为者”之间的一条分界线：一边是性活动的主体（而且需要尽量有节制地与适度地进行性活动），另一边是性交对象，是性活动中的配角。前者当然非男人莫属，但是确切地说，他们是成年的自由人；后者包括女人，但是，她们只是一个十分广大的整体中的一个分子，因为这一整体有时指的是各种可能的快感对象：“女人、男童、奴隶”。在著名的希波克拉底誓言中，这位医生保证在他进入的所有房屋中，决不与任何人“发生性关系”（erga aphrodisia），不论是女人、自由的男人，还是奴隶。[32]因此，是坚持自己的性角色，还是放弃它，是作为性活动中的主体，还是作为对象，是站在被动的一方（即使是一个男人），还是仍然站在主动的一方，这是第二个主要变量，此外，还有引起道德评价的有关“性行为数量”的变量。对于男人来说，过度与被动是性活动中不道德的两种主要形式。

2. 如果性活动因此应该是道德区分与评价的对象，那么原因并不在于性行为本身是一种罪恶，更不在于它身上带有原始堕落的标志。即使性关系与性爱的实际形式是与某种原初的悲剧——人的傲慢与诸神的惩罚——有关，像阿里斯托芬在《会饮篇》中所指出的那样，但是，无论是性行为，还是性快感，都没有因此被视为罪恶。相反，它们旨在恢复人们最完善的存在方式。[33]性活动一般被认为是自然的（自然的与必需的），因为正是通过它，各种生物才能够自我繁衍，生物种群才得以免于死亡，[34]而且，各个城邦、家族、姓氏与崇拜才能够超越注定要消失的个人，延续下去。柏拉图曾在各处最自然的与最必需的欲望中，列出了一类把我们引入"性活动"（aphrodisia）之中的欲望；[35]而且，根据亚里士多德的说法，它们之所以给我们提供快感，原因在于一些总体上关系到肉体与肉体生命的东西。[36]总之，正如埃费斯的鲁弗斯所说的，性活动是如此深深地扎根于自然之中，而且其方式又是如此自然，以致它无法被视为罪恶。[37]因此，有关"性活动"的道德经验完全不同于后来的肉体经验。

尽管性活动是自然的与必需的，但是，它仍然是道德关注的对象。它要求一种可以确定在多大程度上和多大范围内适于进行性活动的限定。然而，如果它可能涉及善与恶，那么这不是因为本性，或者因为它的本性已经发生了变化，而是因为它被本性支配的方式。其实，与它相关的快感有两个特征。首先是它的卑下特征：不过，不要忘记，对于阿里斯提普与克兰尼学派来说，"各种快感之间并无差别"，[38]人们一般认为性快感并不是罪恶的载体，而是在本体论上或性质上卑下的东西。这是因为性快感是动物与人类共有的东西（而且，它也不是人类特有的标志），因为它伴有匮乏与痛苦（而且，它与视觉、听觉可能提供的快感是不同的），因为它依赖于肉体及其需要，因为它旨在让机体恢

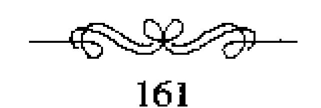
复到需要出现之前的状态。[39]但是,另一方面,这种有限的、从属的与卑下的快感是一种极端冲动的快感。正如柏拉图在《法律篇》一开头所解释的,如果大自然做到了让男人与女人相互吸引,那么这是为了让生育成为可能,确保物种得以继续存在。[40]然而,既然这一目标如此重要,而且人类繁衍后代又如此必不可少,那么大自然就把生育活动与一种极其强烈的快感联系在一起。这一切就好像通过与饮食相关的自然快感来提醒动物们注意饮食与确保个体生存的必要性,同样,也要不断地通过与性交相关的快感与性欲来提醒它们注意繁衍与在身后留下后代的必要性。《法律篇》因此提到存在着三种主要欲望,涉及饮、食与生育三个方面:它们都是强大的、急切的与激烈的,但是,第三种欲望尤其如此,尽管它"出现最晚",但是它却是"我们的性爱中最活泼的"。[41]在《理想国》中,苏格拉底曾问他的对话者是否知道"比性爱快感更重要、更活泼的快感"。[42]

当大自然把"性活动"的快感确定为一种卑下的、从属的与有条件的快感时,正是这种快感的自然冲动及其对欲望的诱惑,让性活动逾越了大自然规定的各种界限。因为这种冲动,才导致人们颠覆了等级制,把这些欲望及其满足放在第一位,而且给予它们凌驾灵魂之上的绝对权力。还是因为这一冲动,才导致人们在满足各种需要之外,甚至在身体恢复之后还要继续寻找快感。因此,导致反叛与暴乱的,是性欲"淤积的"潜力;导致放纵与过度的,是性欲"放肆的"潜力。[43]大自然在人身上安排了这种必需的而又可怕的力量,后者总是准备着超出所规定的目标。由此,我们不难明白性活动在这些条件下为什么会迫切要求一种动态的(而非静态的)道德区分。如果像柏拉图所说的那样,必须给性活动强加三种最强有力的限制——害怕、法律与真话;[44]如果像亚里士多德那样,欲望能力必须像孩子听老师命令



一样服从理性、[45]如果像阿里斯提普自己要求的那样，在不断地"享用"快感的同时，又保证不被快感所左右，[46]那么原因并不在于性活动本身是一种罪恶；这不是因为它有可能偏离某种规范模式的危险，而是因为它从属于一种力量，一种本身就会导致过度的"精力"(energeia)。根据基督教的肉体学说，快感的放纵力量根源于有史以来人性的两个标志——堕落与匮乏。对于古典希腊思想来说，这种力量本性上就有放纵的潜在性，因此道德问题就是要知道怎样面对这种力量、怎样控制它与怎样确保对它进行恰当的管理。

性活动是通过大自然规定的、却又易于放纵的各种力量的相互作用表现出来的，这一点使得它与饮食及其可能提出的道德问题有关。性道德与饮食道德之间的这一联系在古代文化中是一个常见的事实。我们可以找出成百上千的例子来。当色诺芬在《回忆录》第一卷中想要指出苏格拉底的举例说明对他的门徒们是多么有益时，揭示了他的老师"有关饮、食与性爱快感"的各种教训与行为。[47]当《理想国》中的对话者们讨论卫士们的教育时，都同意节制(sōphros ūnē)要求对酒、性爱与进食(potoi, aphrodisia, edōdai)的快感进行三重控制。[48]亚里士多德也是如此：在《尼可马克伦理学》中，他给出的有关"共同快感"的三个例子正是有关吃、喝，以及对年轻男子与年富力强的男子来说，还有"床第之欢"。[49]他认为这三种形式的快感都有相同的危险，即超过需要的放纵危险。他甚至发现它们有一个共同的生理学根源，因为他发现三者都有接触与抚摸的快感(他认为，食物与饮料只有接触到舌头，特别是喉咙，才会引发各自的快感)。[50]在《会饮篇》中，当轮到爱端克西马克医生说话时，他要求把能够提供怎样恰当地享用饮食快感与床第之乐的建议作为他的专长。在他看来，只有医生才需要对人们说怎样从美味佳肴中获得快



感而又不至于生病。他们还需要给那些做爱的人(“得了流行病的人”)规定他们怎样才能够获得快乐而不至于出现任何放荡行为。[31]

毫无疑问，通过各种学说、宗教仪式或养生规则来追寻饮食道德与性道德相互关系的漫长历史，这是一件很有趣的事。为此，我们必须搞清楚在一个漫长的时期里，各种饮食规范之间的相互作用是怎样与性道德的作用脱钩的：它们各自重要性的变化(性行为的问题比饮食行为的问题更令人担忧的时期出现得相当晚)与它们自身结构的逐步分化(在这一时期里，对性欲置疑所使用的术语不同于对食欲的置疑)。总之，在古典时代希腊人的反思中，对吃、喝与性活动的道德置疑看来是非常相似的。食物、饮料、与女人、男童的性关系构成了一种相似的伦理内容。它们让各种总是导致过度的自然力量相互作用；它们各自提出了同样一个问题：人们能够和应该怎样来“享用”(chrēsthai)这种动态的快感、性欲与性活动呢？这是一个正确用法的问题。正如亚里士多德所说的：“大家都在某种程度上从吃、喝与性爱中获得快感，但是大家这么做的方式都不恰当(ouch'hōs dei)。”[32]

71

二、享　　用

怎样“恰到好处地”享用快感呢？调节、限制和规范这种活动的原则是什么呢？这些原则怎样才能有效地让大家接受约束呢？或者换言之，在这种对性行为的道德置疑中，隐含着什么约束方式呢？

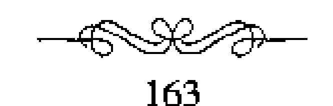
72

关于“性快感”的道德反思，目的不在于建立一种确定性活

动的规定形式的规则体系，划出各种禁忌的界限和把各种实践活动分门别类，而是阐明"享用"快感的各种条件和样式：即希腊人称作的"快感享用"(chrēsis aphrodisiōn)的风格。"快感享用"的流行说法一般是与性活动相关的(因此人们会说一生中的何年何月是享用快感的好时期)。[3]但是，这一术语还与个人进行性活动的方式、他在这一事物秩序中的举止方式、允许或强迫他这样做的养生法、他进行性活动的条件以及性活动在他的生活中所占的比重相关。[4]这不是有关人们体验的欲望或进行的活动是允许的或禁止的问题，而是在人们安排和控制自己活动的方式中有关适度、反思和计算的问题。在快感的享用中，如果人们真的必须尊重国家的法律和习惯，不要触犯诸神，并且按照自然的要求行事，那么人们所遵从的道德准则就与能够构成一种接受确定规范的束缚的东西相去甚远。[5]这是一个随机调整的问题，大家必须考虑到其中不同的要素：一个是需求和自然必然要求的要素，另一个是机会的时间和背景的要素，第三个是个体地位的要素。怎样享用，必须考虑到这些不同的要素。在对快感享用的反思中，我们可以认识到对一种三重战略的关注：对需求的关注、对时刻的关注和对地位的关注。

1. 需求的战略。我们知道第欧根尼那臭名昭著的举动：当他需要满足一下自己的性欲时，他会在公共场合放肆。[5]像许多犬儒主义者的挑衅性言行一样，他的这一举动也需要作正反两方面的理解。其实，这一挑衅性的言行有关事物的公开性，在希腊，它违反了一切习俗。人们都认为性爱活动必须避人耳目，这是只在夜里做爱的根据。而且，在不让人看见这种性关系的提醒中，我们发现了一个迹象，即快感实践不崇尚人类的高贵品质。第欧根尼用他的"举动"对这一非公开性法则进行了批评。其实，第欧根尼·拉尔修要说的是，他习惯于"公开地做一切事

73
74



情，包括吃饭和做爱"，而且他还这样推论道："如果吃饭没有什么不好的话，那么在大庭广众面前吃饭也没有什么不好。"[57]但是，与饮食相比较，第欧根尼的这一举动还有另一种意义：因为快感实践是自然的，所以它们不是可耻的，它们只是满足需要；而且正如犬儒们寻找能够果腹的食物（他们曾试图吃生肉）一样，他发现手淫是减轻性欲的最直接的手段；他甚至对无法同样简单地满足饥渴的欲望感到遗憾。他说过："老天，要是搓搓肚皮就不饿了，该多好啊。"

在这方面，第欧根尼只是把"快感享用"（chrēsis aphrodisiōn）的主要戒律之一推向了极端。他把安蒂斯泰尼在色诺芬的《会饮篇》中说明的行为降到最低限度。安蒂斯泰尼说："我一旦被激发起某种求爱的欲望，那么我会从先来的女人那里获得满足。我追求的女人们给了我足够的温柔，因为没有其他人愿意亲近她们。而且，所有这些快感对我来说都是非常强烈的，以致我在享受其中任何一种快感时，希望得到的不是强烈的快感；我想得到的是不强烈的快感，因为其中一些快感超出了有益的范围。"[58]安蒂斯泰尼的这一养生法原则上（即使实际后果非常不同）离色诺芬所说的苏格拉底给他的门徒们所订的许多戒律或范例相差不远。因为如果他曾建议那些对性爱快感没有做好防备的人回避美男童的目光，而且如果需要的话，还得逃之夭夭，那么他无论如何都没有规定完全的、彻底的和无条件的性节制。至少，色诺芬是这样阐述苏格拉底的教诲的："灵魂只有在肉体的需要是迫切的和满足这一需要不会带来危害的条件下，才能享受这些快感。"[59]

但是，在这种通过需求来调节的快感享用中，目的不是消除快感；相反，它旨在通过引发欲望的需求来延续它。我们知道，如果快感不能满足活泼泼的欲望，那么它就会衰退。在苏格拉

底转述的普劳迪库斯的演说中，德性(la vertu)说道："我的朋友们从饮食中享受到了快感(hdeia... apolausis)，而且毫无痛苦(apragmōn)：因为他们需要感受到这种欲望。"[60]苏格拉底在一次与欧西德谟斯的讨论中，提到"饥饿、口渴、性爱欲望(aphrodisiōn epithumia)、熬夜是人们从吃、喝、做爱、休息与睡眠中获得快感的惟一原因。在这种情况下，人们一开始是期待与支持这些需求，直到最后尽可能愉快地满足它们(hōs eni hēdista)为止"。[61]但是，如果说人们必须通过欲望来维持快感感受，那么反过来则不行，人们不应该通过求助于各种非自然的快感来增加欲望：在普劳迪库斯的演说中，他还说过，产生睡眠欲望的，应该是疲劳，而不是因为无事可做。而且，如果一旦有了各种性欲望，人们能够满足它们，那么人们不应该制造一些超出需求之外的欲望。需求应该成为这一战略中的指导原则。从这一需求战略中，我们看出，它不可能具有一种在一切情况下对所有人都同样适用的法律或明确的规范。它可以在动态的快感与欲望中保持平衡：为了防止快感与欲望"激动起来"，无法无天，它用满足需求作为它们的内在界限；而且，它还没法避免让这种自然的力量发生暴乱，侵占不是自己的地盘，因为它只提供了自然应允的和身体必需的东西，除此之外，别无其他。

这一战略可以让人避免放纵。总之，放纵是一种没有需求限度的行为。这就是为什么它能够具有两种道德的快感养生法必须反对的形式。一是可以称作"过度"和"多余"的放纵；[62]它甚至在身体感受到快感需要之前，就给身体提供了一切可能的快感，同时不让身体有时间体验"饥饿、口渴、性爱欲望与熬夜"，甚至因此压抑一切快感感受。还有一种可以称为"人为的"放纵，它是第一种放纵的结果：它试图在满足各种并非自然的欲望中寻找快感。它"为了吃得快乐，去寻找厨师，为了喝得高兴，



设法弄到昂贵的好酒,而且在短暂的夏日里,四处找雪";它为了在"性活动"中发现各种新的快感,利用"看上去像女人的男人"。[63]由此看来,节制不可能具有服从一种法律体系或一套行为规范的形式。它也不可能等同于一种取消快感的原则。它是一种艺术,一种有能力"享用"建立在自我限制的需求之上的快感的实践。苏格拉底认为:"惟有节制才让我们忍受我所说的各种需求,同样,惟有节制才让我们体验到一种值得回味的快感。"[64]如果我们相信色诺芬的话,那么苏格拉底在日常生活中就是这样做的。据色诺芬说:"他只在有了需要吃饭的快感之后,才去吃东西,而且,胃口只是他饮食中的调味品。因为他不感到口渴是不会喝饮料的,所以任何饮料都会令他感到愉快。"[65]

2. 另一个战略是确定恰当的时机(kairos)。这是快感享用的艺术中最重要和最棘手的目标。柏拉图在《法律篇》中提到过它:在这方面知道应该"适时与适量地"做些什么的人(无论是个人,还是国家),是幸福的;相反,"不明事理"(anepistēmonōs)、"不适时宜地"(ektos tōn kairōn)行动的人过着"一种完全不同的生活"。[66]

我们必须牢记,对于希腊人来说,这一"恰当时机"的论题不仅是道德问题,而且是科学和技术问题,它一直占有一个重要的地位。根据一种非常传统的比较,医学、管理、航海术这些实践知识意味着人们不满足认识各种一般的原则,而是要有能力确定介入现实的恰当时机和因地制宜的方式。而且,在各种不同的领域(无论是城邦,还是个体、身体或灵魂)里,表现出恰当地实行"时机策略"的才干。(其中,重要的是抓住时机,)这恰恰是审慎德性的主要方面之一。在快感享用中,道德还是一种抓住"时机"的艺术。

79 要确定这一时机，可以有许多标准。可以用人的一生作标准。医生们认为，年纪太轻就开始享用这些快感并不好；他们还认为，如果上了年纪的人还继续快感实践，那么快感实践可能是有害的。在人的一生中，快感实践是有季节性的：它一般被确定在这样一个时期里，其间不仅生育是可能的，而且后代是健康的，发育良好，身体强壮。[67]还有以年份与季节为标准：以后我们将会看到，养生法非常看重性活动与气候变化、热与冷、潮湿与干燥之间的关系。[68]另外，还要选择一天中的恰当时机：普吕塔尔克的《桌边闲谈》之一就是讨论这一问题的，它提出了一种传统的解决办法。不过，他认为，养生法、体面和宗教都有理由建议人们最好选在晚上，因为对于身体来说，它是最有利的时机，那时，黑暗遮住了各种不雅的形象，而且它使得人们在第二天上午的宗教活动之前可以增加一夜的时间。[69]时机(kairos)的选择同样还取决于其他一些活动。如果色诺芬可以把他的居鲁士作为节制的榜样，那么这不是因为他否弃快感，而是因为他知道在他的一生中怎样恰当地安排它们，不让它们干扰他的工作，而且只在做好通向高尚娱乐的准备工作之后，才允许享用它们。[70]

80 《回忆录》中有一段有关乱伦的话，它非常清楚地说明了"最佳时机"在性伦理中的重要性。苏格拉底毫不含糊地提出，"禁止父女、母子之间发生性关系"，这是一条普遍的戒律，而且是诸神确立的。证据在于，违反这一戒律的人会受到惩罚。不过，这一惩罚就是，不论乱伦父母的秉性如何，他们的后代是不受欢迎的。为什么呢？因为他们不了解"时机"原则，而且不适时宜地把两个年龄相差很大的生育者的精液搅和在一起。当人们过了"年轻力壮"的年龄之后，还要生育，这就是"在恶劣的条件下生育"。[71]色诺芬或苏格拉底没有说过，只有"不合时宜的"乱伦才值得惩罚，但是，值得注意的是，乱伦的罪恶所表现的方式及其



结果是与不了解时机一样的。

3．享用快感的艺术还应该根据享用的人及其身份的不同而有所变化。被归在德谟斯泰尼名下的《性爱论》一书的作者，继《会饮篇》之后，提到了这一点：明智的人都知道男童的各种性爱关系不是“绝对道德的或不道德的”，“它们完全是因当事人的不同而不同”；因此，“在所有情况下都遵循同样的道德准则是不明智的”。[72]

81

毫无疑问，性行为的各项准则要根据年龄、性别、个人的条件的不同而不同，而且，责任与禁令也不是以相同的方式强加给大家的，这一点对各个社会来说是一个共同的特征。但是，对于基督教道德来说，要在整个体系的范围内做出性行为的规范，根据各种普遍原则来界定性行为的价值，指出在什么条件下，根据是否结婚、是否受誓言的约束来确定它是否正当。这里，重要的是一种可变的普遍性。在古代道德中，除了几条一体适用的戒律外，性道德总是生活方式的一部分，是根据人接受的地位和选择的目标来决定的。在德谟斯泰尼的伪篇《性爱论》中，作者对埃皮克拉底说过一段话，“就如何让他的行为更受人尊敬，提出了一些建议”。其实，他并不想让这个年轻人作出“不听从最好意见”的决定。而且，这些好建议的作用不是重申一般的行为原则，而是强调各种道德标准之间的正当差异。“对于出身卑贱的人，我们并不批评他，即使是做了不光彩的错事。”相反，如果像埃皮克拉底这样的人“成了名人，那么对有关荣誉的事稍有忽视，都会让他蒙上羞辱”。[73]因此，一个人愈是有名，愈想在别人面前有威信，那么他就愈要努力把他的生活变成一件光彩夺目的作品，让自己的声望传得很远、很久，这样，强迫自己自觉地根据严格的性行为原则来选择，就愈发必要，这是普遍接受的原则。西莫尼德在“饮、食、睡眠与性爱”方面给希爱罗提出这样的

82



建议：这些"享乐是一切动物共有的"，而喜爱荣誉与赞颂却是人特有的；而且这种爱好让人可以忍受诸如贫困之类的危险。[74]据色诺芬说，这还是阿格西劳斯面对"控制了许多男人"的快感时的做法；他认为"领袖与普通人的区别不应该在于他的软弱，而在于他的忍耐力"。[75]

节制经常被排在那些属于（或者至少应该属于）城邦中有地位、身份和责任的人特有的（不是一切人都有的）品质之列。当苏格拉底在《回忆录》中向克里托布勒描述一位值得结交的善人时，他把节制列入一个受到社会尊重的人应该具有的品质表之中：准备为朋友出力、准备有恩必报、处事随和。[76]据色诺芬说，苏格拉底有一个门徒阿里斯提普，"行为极其放纵"，苏格拉底为了向他说明节制的好处，向他提了一个问题：如果他需要培养两个学生，一个应该过一种随心所欲的生活，另一个要以节制为目的，那么为了不妨碍学生做自己应该做的事，他要教育其中哪一个成为"自己性爱欲望的主宰"呢？[77]此外，《回忆录》还说，我们喜欢拥有一些有节制的奴隶；更何况，如果我们想为自己选一个领袖，那么"我们会选择一个受制于饮食、性爱快感、软弱与睡眠的人吗？"[78]的确，柏拉图想赋予整个国家节制的德性；但是，他并不因此要求所有的人都要有相同的节制。在一个有节制的国家里，应该接受领导的人要服从，而应该领导别人的人要切实地发挥领导作用：于是，我们在儿童、女人、奴隶以及没有价值观的人群中发现了大量的"欲望、快感与痛苦"，"而我们只有在少数本性最善良、又受过最好教育的人那里才找到受到理智与正确意见引导的简单适度的欲望"。在有节制的国家中，邪恶群氓们的激情得到了"少数德行高尚的人的激情与理智"的控制。[79]

这一点不同于让所有个人（无论是最高傲的人，还是最卑贱的人）以相同的方式服从于一种普遍法规的节制形式（惟一可以

83

性经验史

改变它的方式是宗教决疑法)。前者却是可以调整的,与环境、个人的地位有关。当然,城邦、宗教或自然共同的一些主要法则是存在的,但是它们好像远远地划出了一个很大的圆圈,其中,实践思想必须界定什么是应该做的。为此,它需要的不是像法律文献之类的东西,而是“技艺”(technē)或修养(pratique),也就是一种本领,在兼顾一般原则的前提下在适当的时机、背景下根据自己的目的采取行动。因此,在这种道德形式中,为了把自己塑造成伦理主体,个体不是通过把自己的行为准则普遍化,而是通过一种使自己的行为个性化并不断调整行为的态度与追求,它们甚至可以通过这一道德赋予他的合理而审慎的结构让他光彩夺目。

三、控　　制

人们通常把基督教道德的内在性与一种异端道德的外在性对立起来,后者只考虑各种行动的现实的完成、它们可见的和明显的形式、它们与规则的一致和它们在自己留下的看法或回忆中可能表现出来的样子。但是,这一传统的对立有着没有抓住本质的危险。所谓基督教的内在性是一种自我关系的特殊样式,具有注意、怀疑、破译、记录、坦白、自我批评、抗拒诱惑、禁欲、精神斗争等等各种明确的形式。所谓异端道德的“外在性”也包含着改造自我的原则,但是它的形式却大不相同。异端与基督教之间极为缓慢的演变不在于一种规则、行动和错误的逐步内在化,而是进行了一种自我关系的诸形式的重新构造和一种自我关系所依赖的实践与技术的转变。

86 在古典语言中，有一个术语被用来指示这种自我关系的形式，这种对快感道德必不可少的并且表现在正确享用快感的活动之中的"态度"，它就是"enkrateia"。事实上，这个词长久以来一直与"sōphrosunē"相当接近，我们常常发现它们是一道或者轮番被使用的，意义非常接近。为了指称节制——它与虔诚、智慧、勇气、正义一起构成了人们通常所说的五种德性，色诺芬时而使用"sōphrosunē"一词，时而使用"enkrateia"一词。[30]柏拉图也提到这两个词的意义相近，当伽利克勒向苏格拉底询问什么是"自制"(auton heauton archein)时，苏格拉底回答道：这就是"要有智慧、要自己控制自己(sōphrona onta kai enkratē auton heautou)、要自我控制快感和欲望(archein tōn hēdonōn kai epithumiōn)"。[31]而且，当他在《理想国》中一遍遍地考察四种基本德性——智慧、勇气、正义和节制(sōphrosunē)时，他给节制的定义是"enkrateia"："节制(sōphrosunē)是一种针对某些快感和欲望的秩序和控制(kosmos kai enkrateia)"。[32]

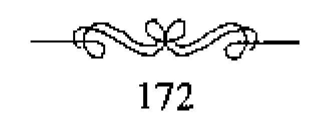
87 然而，我们能够指出，即使这两个词的意义是十分接近的，但是它们还远不是同义词。两者分别指涉有点不同的自我关系的样式。"sōphrosunē"的德性是用来描述一种非常一般的境界，它确保人的行为"是恰当地导向诸神和人类的"，也就是说，人不仅是节制的，而且还是虔诚的、公正的和勇敢的。[33]相反，"enkrateia"被规定为一种自我控制的主动形式，它使得抵制和斗争得以可能，并且确保了它在欲望和快感领域里的支配地位。根据H. 诺斯的看法，亚里士多德是最早把"sōphrosunē"和"enkrateia"完整地区分开来的人。[34]在《尼可马克伦理学》中，前者的特征在于，主体慎重地选择了各种符合理性的行动原则，他能够遵循它们并且应用它们，他在自己的行动中采取介于冷漠与过激之间的"适度的立场"(le juste milieu)(适度的立场不是一



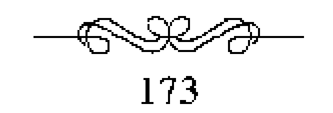
个等距离，因为节制离这一边比另一边更远），而且适度地享用快感。"sōphrosunē"是与放纵（akolasia）相对立的，在放纵中，人是自愿和经过慎重选择来遵循恶的原则，放纵自己的欲望，甚至是最微弱的欲望，在错误的行为中纵情享乐，因而放纵既无悔意，也无法改正。"enkrateia"及其对立面"akrasia"都是处在斗争、抵制和战斗的轴线之中：它是克制、张力、"节欲"。"enkrateia"支配了快感和欲望，但是同时又需要为了战胜它而斗争。与"节制"的人不同，"节欲"的人体验了不同于符合理性的快感。但是，他不会任由这些欲望摆布，这些欲望愈是强大，他的价值就愈大。相比较而言，"akrasia"不像放纵那样是一种对错误原则的慎重选择，而必须把它比作一些拥有良好法律却无法应用它们的城邦。尽管节欲的人具有自己的理性原则，但是他无法自制，或者是他没有实行这些理性原则的力量，或者是他没有对此进行足够的反思：正是这一点使得节欲的人能够恢复和达到对自我的控制。[65]因此，"enkrateia"是"sōphrosunē"的条件，是个人为了成为节制的人（sōphrōn）而必须作用和控制自己的形式。

无论如何，"enkrateia"这个术语在古典词汇中一般指的是自我控制的动力和自我控制所要求的努力。

1. 这种控制的活动首先包含着一种角斗的关系。在《法律篇》中，雅典人对克里尼亚斯说：如果天生勇敢的人真的只是"他本身的一半"，因为他没有经过战斗的"考验和训练"，那么我们可以认为，如果"人没有对许多快感和欲望作过斗争（pollais hēdonais kai epithumiais diamemachēmenos），没有在游戏或行动中，经过理性思考、训练、艺术（logos，ergon，technē）而获得胜利"，[66]那么他就无法成为有节制的人（sōphrōn）。智者安提封也从自己的立场出发说过相近的话："不希望（epithumien）丑陋和罪恶，又没



有经历过这些的人不是明智的(sophron);因为他什么也没有战胜(kratein)过,也没有什么可以让他证明自己是有德性的(kosmios)。"[87]人们只有树立起一种对快感关系的战斗的态度,才能按道德行事。人们发现,"aphrodisia"不仅是可能的,而且通过起源和目的都是自然的各种力量的相互作用还是可以期望的,不过由于这些力量自身的效能,它们有着导向反叛和过激的各种潜在性。如果人有能力反对、抵制和控制这些力量,那么他就可以适当地享用它们。当然,如果必须与它们发生对抗,这是因为它们是我们与动物共有的低级的欲望——饥饿和口渴。[88]但是,这种低级的本性本身并不是必须与之战斗的一个原因,只有当这些低级的欲望席卷了一切,控制了整个一个人,最终奴役了他,它们才是危险的。换言之,这不是它们内在的本性,不是它们贬低要求对自己保持"论战"态度的原则,而是它们最终控制了和支配了一切。在欲望上,道德行为是以一种追求权力的战斗为基础的。这种把"hēdonai"(快感)和"epithumiai"(欲望)当作可怕的力量和敌人的观察,以及把自我当作老谋深算的对手(它对抗各种欲望、与之作斗争并且力图驯服它们)的相关构造,却被传统翻译成一系列用来规定节制和放纵的表达:反对快感和欲望,不要向它们让步、抵制它们的进攻,或者相反,让快感和欲望控制自己,[89]战胜它们,或者被它们战胜,[90]武装好或准备好来反对它们。[91]它还通过一些隐喻表现出来,如与武装了的对手战斗;[92]或者,灵魂的卫城受到敌军的攻击,需要一支坚强的部队来保卫它;[93]或者,一群大胡蜂袭击那些明智的和有节制的欲望,如果人们尚未驱除它们,那么它们会杀死或驱除这些欲望。[94]它还同样表现在以下论题中:如果灵魂没有事先为保护自己而采取必要的防备措施,那么欲望的野蛮力量就会在灵魂入睡的时候侵犯灵魂。[95]人与欲望、快感的关系被认为是一种战斗



的关系：在它们看来，人们必须站在敌对的位置上，扮演敌对的角色，或者以战士为榜样，或者以竞技中的斗士为榜样。我们不要忘记，《法律篇》中的那位雅典人，在谈到遏制三种基本欲望的必要性时，祈求"缪斯和竞技之神"的帮助。[56]精神斗争的悠久传统(应该表现为许多不同的形式)在古希腊的思想中已经有了清楚的表述。

91

2. 这种与对手的斗争关系还是一种与自我的角斗关系。开战、获胜、可能的失败都是发生在自我与自身之间的过程与事件。个体必须反对的对手们不仅仅在自身之中，或最靠近自己，它们就是他的一部分。当然，我们必须考虑到对必须斗争的自我部分与必须被克服的自我部分之间差异的各种理论说明：难道灵魂的各部分必须尊重相互之间的一种等级制关系吗？难道身体与心灵是两个起源不同的实在，而且双方都努力摆脱对方吗？方向不同的各种力量是否像一辆套车中的两匹马一样相互反对呢？但是，为了界定这种"禁欲"的一般风格，必须记住的是，需要克服的对手虽然本性上与灵魂、理性或德性相去甚远，但是它并不代表另一种本体论上不同的力量。基督教肉体伦理的本质特征之一就是，在淫欲活动的各种最隐秘的形式与他者(l'Autre)的狡计、虚幻力量之间，存在着本原上的关系。不过，在性快感的伦理中，斗争的必要性与困难性则相反，它表现为一种与自我的斗争；与"欲望和快感"作斗争，就是与自我较量。

92

在《理想国》中，柏拉图强调过自己多次引用的一句熟悉的说法是多么的奇怪，甚至有点可笑和陈腐，[57]这就是有关人比自身"更强"或"更弱(kreitt ōn, hēttōn heautou)的说法。其实，硬说人比自身更强，这是自相矛盾的，因为这意味着根据同样的事实，人同时比自身更弱。但是，对于柏拉图来说，这一说法依据的事实是，它假定了灵魂中存在两个不同的部分，其中一个是较

好的，另一个是不好的，而且，如果从自我战胜自身或自我被自身打败出发，那么这就是站在前者的立场上看问题："当本性较好的部分控制了不好的部分，那么我们就说'比自身更强'，而且这是一句赞语。相反，由于教育不良或交友不慎，较好的部分较为虚弱，被邪恶的力量打败了，于是我们就说这类人是自身的奴隶，是放纵的，这是一种指责。"[8]而且，这种自我与自身的对抗必须塑造个体对待欲望与快感的伦理态度，这在《法律篇》的开头得到了明确的肯定：为什么每个国家都有行政与立法，这是因为即使是和平时期，所有国家相互之间都是处于战争状态之中的；同样，必须考虑到，如果"在公共生活中，大家彼此都是敌人"，那么在私人生活中，"每个人对于自身来说，也是敌人"。而且，在可能取得的所有胜利之中，"重要的和最光荣的"，就是人战胜了"自我"，而"最可耻"和"最卑劣的"失败，"就是被自身打败了"。[9]

3．这种对待自我的"斗争"态度是以取胜为目的的，这是十分自然的，《法律篇》说，这种胜利比在角斗与竞赛中的胜利要好得多。[10]有时，这种胜利带有完全消除或驱除欲望的特征。[11]但是在大多数情况下，它的目的是要确定自我对自身的牢固而稳定的控制；欲望与快感的冲动并没有消失，不过，有节制的主体对它实施了全面的控制，从而不让冲动左右自己。有关苏格拉底能够不受阿尔西比亚德的诱惑的著名考验，并不表明他已经"净化了"对男童的一切欲望：它表明了他能够在恰当的时刻、以恰当的方式抵制诱惑。对此，基督徒们是谴责这种考验的，因为它证实了要维护欲望的存在，而这对于他们来说，是不道德的。不过，早在他们之前，波里斯泰尼的比翁就嘲笑这一点，他强调，如果苏格拉底对阿尔西比亚德有欲望，那么要消除这种欲望是愚蠢的，而且如果他不体验一下的话，那么他就毫无价值可言。[12]

同样，在亚里士多德的分析中，“enkrateia”被界定为控制与胜利，它假定了欲望的存在，而且，因为它最终控制了冲动的欲望，所以它就更有价值。[99]不过，亚里士多德把“sōphrosunē”界定为一种德性状态，并不意味着压抑欲望，而是控制它们：他把它放在介于放纵(akolasia)(这是一种人任由自己的欲望摆布的状态)与无动于衷(anaisthesia)(这是一种人不体验任何快感的极为罕见的状态)之间的中间位置上。有节制的人不是不再有欲望，而是指他的欲望是“有节制的，不超过他该得到的，也不有违恰当的时机”。[100]

由此看来，在快感领域中，德性不是一种贞洁状态，而是被看成一种统治关系，一种控制关系。为了界定节制，人们使用了不同的术语来说明(如柏拉图、色诺芬、第欧根尼、安提封或亚里士多德)：“控制欲望与快感”、“对它们行使权力”、“支配它们”(kratein, archein)。不过，阿里斯提普的快感理论与苏格拉底的相当不同，他的这句名言很好地说明了节制的一般概念：“最好是控制自己的快感而不受制于它们；但是，这不是说不需要它们(to kratein kai mē hēttasthai hēdonōn aristion, ou to mē chrēsthai)。”[101]换言之，为了在快感享用中把自己塑造成有节制的道德主体，个体必须与自我建立一种“支配—服从”、“指使—屈从”、“控制—驯服”的关系(而不是像在基督教的神修中那种“澄清—否弃”、“解释—净化”的关系)。这就是快感的道德实践中主体的“自决”结构。

4. 这种自决形式是根据许多模式发展出来的：柏拉图提出了套车与马夫的模式，亚里士多德提出了儿童与成人的模式(我们的欲望能力应该符合理性的规范，“就像儿童应该根据老师的指令生活一样”)。[102]但是，它与其他两种主要图式特别有关。首先是家庭生活的图式：只有在等级制与主人的权威在家庭里得

到了尊重，家政才能被管理得井井有条，同样，人只有像控制仆人一样能够控制自己的欲望，才是有节制的。反过来说，放纵可以被理解成一个管理不善的家庭。在《家政学》（它正好讨论的是一家之主的作用和管理妻子、家产与仆人的艺术的问题）的一开始，色诺芬描述了失序的灵魂；这同时既是家庭必须得到很好的管理的反例，也是那些无法自制、断送自己家产的主人的画像。在无节制的人的灵魂中，“邪恶的”和“固执的”主人有贪食、酗酒、好色和野心，它们把本应是主宰的降为奴仆，而且在他年轻时穷奢极欲之后，为他准备了一个悲惨的晚年。[107]其次，为了界定节制的态度，人们还诉诸公民生活的模式。柏拉图有一个著名的论点，欲望可以比作贱民，如果不控制他们，他们就会躁动不安，一直寻求反叛。[108]但是，个人与城邦之间严格的相互关系支持了《理想国》中的思想，让柏拉图得以发展出了有关节制与放纵的“公民”模式。快感伦理学在此与政治结构性质相同：“如果个体类似于城邦，那么在他身上必然会发生相同的事情吗？”当人缺少让他可以克服、支配（kratein）各种低级力量的权力结构（archē）时，他就是无节制的。于是，“奴性与极端的无耻”就会充斥他的灵魂。其中，“最善良的”部分被奴役，而“由最邪恶和最过分的部分构成的少数却成了主宰”。[109]在《理想国》倒数第二卷的末尾，在提出了城邦模式之后，柏拉图承认哲学家在现实世界中不可能遇上完美的国家并在其中发挥作用；不过，他又补充道，城邦的“典范”对于思考它的人来说是在天上的；而且，哲学家在考虑它的同时，可以“管理自己特殊的政府”（heauton katoikizein）：“无论这个国家在哪里实现，还是有待实现，哲学家只遵守它的法律。”[110]个人的德性必须像城邦那样塑造起来。

5. 为了类似的斗争，训练是必要的。比武、体育竞赛或战斗之类的比喻不仅仅是用来表示人与欲望、快感及其一直准备



反叛的力量的关系的性质，而且还与经受住这种对抗的准备工作有关。柏拉图说过，如果人缺乏训练（agumnastos），[10]那么他就无法与它们对抗，也克服不了它们。在这种情况下，训练比起人所需要的其他手段，同样是必不可少的。如果不依靠训练（askēsis），单凭学习（mathēsis）是不够的。这是苏格拉底的主要教导之一；它没有违背人不能故意去干明知不对的坏事的原则；它认为这种知识归根结蒂不是对一种原则的惟一认识。针对苏格拉底的种种指责，色诺芬小心地把他的教导与哲学家们的教导区分开来，对于这些“所谓的哲学家们”来说，一旦人学会了什么是正直或节制（sōphrōn），那么他就无法变成不正直的和放纵的人。像苏格拉底一样，色诺芬反对这种理论：即如果人不训练他的身体，那么他就无法完成身体的功能（ta tou sōmatos erga）；同样，如果人不训练灵魂，那么他就无法完成灵魂的功能：于是，人就不能“做应该做的事，戒除应该回避的事”。[11]这就是为什么色诺芬不同意人们要苏格拉底为阿尔西比亚德的恶行负责的原因：阿尔西比亚德不是所受教育的牺牲品，而是在他成功地与男人、女人、所有人打成一片并成为优胜者之后，他像许多运动员一样：一旦获胜，他认为可以“忽视训练”（amelein tēs askēseōs）了。[12]

98

柏拉图经常提起苏格拉底的这一训练原则。他提到苏格拉底曾向阿尔西比亚德或卡里克勒指出过，如果他们首先没有进行必要的学习，如果他们没有训练过自己，那么他们就不能要求管理城邦和统治其他人：“在我们完全经过这种训练（askēsantes）之后，如果效果不错，那么我们就可以从事政治了。”[13]而且，他还把这一训练要求与管理自我的必要性联系了起来：“关注自我”（epimeleia heautou）作为能够管理和领导其他人的先决条件，不仅包含认识的必要性（认识未知的东西，认识到人是无知

99



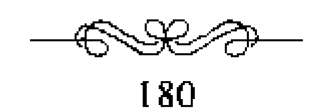
的，认识到人是什么），而且切实地关注自我、训练自我与改变自我。[115]犬儒主义者们的学说与实践也十分强调"训练"的重要性，甚至犬儒生活都完全是一种永恒的训练。第欧根尼要求人同时训练身体与灵魂：这两种训练的任何一个"缺了另一个都是不起作用的，健康与力量在用处上并不比其他的差，因为与身体有关的东西也与灵魂有关"。这一双重训练的目的是，既要在贫困出现时能够毫无痛苦地面对它们，也要不断地把快感降低为只是对各种需要的基本满足。总之，训练就是回归自然，战胜自我，以及对一种产生真正快乐的生活的自然节制。第欧根尼说："如果不训练，那么我们在生活中将无能无力，而且，训练可以让人克服一切(pan eknikēsai)……在抛弃了我们具有的各种没有意义的痛苦，并且训练自己顺从自然之后，我们一定能够幸福地生活……如果我们训练过自己，那么对快感的蔑视会给我们带来许多快乐。如果习惯在快感中生活的人一旦必须改变生活方式，就会感到痛苦，那么那些经受过艰苦训练的人就会毫无痛苦地蔑视各种快感(hēdion autōn tōn hēdonōn kataphronousi)。"[116]

后来的哲学传统也没有遗忘训练的重要性。而且，训练的内容很丰富：人们增加了训练、规定了训练的步骤、目标和可能的变化形式；人们讨论它们的有效性；各种不同形式的训练（锻炼、沉思、思想考验、良心审查、节制排场）成为教育的内容和指导灵魂的主要手段之一。相反，在古典时代的文本中，有关道德训练可能采取的具体形式，语焉不详。毫无疑问，毕达哥拉斯学派的传统确定了许多训练形式：食物养生法、每天结束前反省自己的错误，或者，入睡前必须进行沉思，从而消除噩梦、便于看到可能来自诸神的景象。在《理想国》中，柏拉图有一段谈及侵犯灵魂的欲望冲动的话，明确提到了这些晚间的精神准备。[117]但是，除毕达哥拉斯学派的这些修行外，我们找不到——如在色诺

芬、柏拉图、第欧根尼或亚里士多德那里——把"训练"当作禁欲锻炼的说法。当然,这有两个原因。首先,训练被理解成实行必须为之锻炼的东西;训练与它要达到的目标相比,并没有什么特殊之处;通过训练,人们习惯于以后必须采取的行为。[18]因此,色诺芬称赞斯巴达的教育通过定量分配食物让孩子们学会忍受饥饿,通过只给他们穿一件衣服让他们学会耐寒,通过经历各种肉体惩罚让他们学会忍受痛苦,这一切就像通过强迫他们接受最严格的举止标准(在路上行走时不要说话,眼睛向下看,双手放入外套中)来学会怎样禁欲一样。[19]同样,柏拉图设想过让年轻人经受各种勇敢的考验,也就是让他们经受各种虚构的危险;这是让他们适应危险、完善自身和评定他们的价值的一种手段。这就好像有人牵着"小马驹到喧哗和嘈杂的地方,看看它们是否害怕"一样,因此,最好"在我们的战士们还年轻的时候,让他们置身于可怕的事物之中,然后又把他们置身于各种快感之中";这样,我们就有办法来考验他们,"用比火炼真金还要多的细心来了解他们是否抵制了各种诱惑,是否在一切情况下都不失体面,是否忠实地保卫了自己和自己所接受的音乐教育"。[10]在《法律篇》中,他甚至想象出一种尚未发明的药,它让吃过这种药的人看到所有可怕的东西;而且,人们可以用它来培养勇气:如果认为"在训练有素之前,不应该让人丢人现眼",那么就让他独自经受这种考验;或者,要想了解一个人是否能够控制"这种药剂必然产生的翻肠倒胃的作用",就让他到一群人中去,甚至让他在公共场合"与许多宾客"在一起。[21]正是根据这种人为的和理想的模式,各种饮宴就可以作为各种节制的考验被人接受、组织起来。亚里士多德简要地说明了道德学习与人们学到的德性之间的循环:"人们是通过回避快感成为节制的人;但是,正是在成为有节制的人之后,人才能更好地回避快感。"[22]

101

102



至于另一个可以说明并不存在训练灵魂的特殊艺术的原因，它根据的事实是，控制自我与控制其他人被认为具有相同的形式；因为人应该像管理他的家庭和在城邦中发挥自己作用一样管理自己，所以个人德性的培养，特别是“控制”(enkrateia)德性的培养，在本性上与培养人凌驾于其他人之上并且领导他们的活动并没有什么不同。同一种学习既可以让人有德性，又可以让人可以行使权力。确保对自我的指引、实施对家庭的管理以及参与城邦管理事务，是三种同类实践。色诺芬的《家政学》很好地指出了这三种“艺术”之间的连续性、同构性以及在个人生活中的前后相继性。年轻的克里托布勒断言，从今以后，他能够控制自我，不再让他的欲望与快感左右自己（而且，苏格拉底提醒他，这些欲望与快感就像他应该管制的仆人一样）；因此，对于他来说，这是他结婚并与妻子一道管理家庭的时候；而且，色诺芬多次强调，一旦人们以恰当的方式致力于这种家政管理（被理解为管理家务和开发田地，维持或发展家产），那么它对于想履行公民义务、树立公共权威与接受领导任务的人来说就成了一种很好的身体训练与道德训练。一般地说，一切有助于公民政治教育的东西，也有助于他的德性训练，反之亦然。这两者是相辅相成的。道德“训练”(askēsis)属于在城邦中起一定作用并与其他人交往的自由人的“教育”(paikdeia)的一部分。它没有必要使用不同的方法；体操与耐力考验、音乐与刚劲有力的节奏、打猎与战斗、对在公众面前举止得体的关注、让人通过尊重他人而达到自尊的“尊严”(aidos)教育，所有这些既是培养对城邦有用的人，也是对愿意自我控制的人的道德训练。柏拉图在提到他所推荐的各种人为设计的恐怖考验时，发现了一种从年轻人中确定哪些人最能够成为“对自己与国家都有用的”人。他们将被挑选出来管理城邦：“我们把经过儿童时期、青年时期与

成人时期的所有连续考验而完好无损(akēratos)的人确定为城邦的领袖与卫士。"[32]而且,在《法律篇》中,当那位雅典人想界定他所理解的"教育"(paideia)时,他把它规定为"从儿时起就培养德性"、激发人"渴望成为一个知道如何公正地统治与服从的完美公民"的东西。[33]

总之,我们可以说,"训练"论题作为个体把自己塑造为道德主体的必不可少的实践训练,在古典希腊思想中,至少在源自苏格拉底的传统中是重要的,甚至是一再被强调的。然而,这种"禁欲主义"(ascétique)并没有被构成为,也没有被理解为包含各种特殊实践的大全,而且这些特殊实践以自己的手段、步骤、秘诀构成了一种特殊的灵魂艺术。一方面,它与德性实践并无二致;它只是把德性实践预演了一遍。另一方面,它使用的训练方式是与培养公民的方式相同的:控制自我与控制其他人是同时被培养出来的。不久之后,这种禁欲主义开始有了自己的独立性,或者至少有了一种部分的与相对的自主性。而且,它以两种方式表现出来。一是让人学会管理自我的训练与为了管理其他人所必需的学习脱离开来;二是训练本身与作为训练目的的德性、适度与节制也脱离开来。这些训练的步骤(考验、审查、自我控制)旨在构成一种比简单地重复他们要达到的道德行为更复杂的特殊方法。于是,自我的艺术就通过构成其背景的"教育"和作为其目标的道德行为而显现出来。但是,对于古典时代的希腊思想来说,让人把自己塑造成道德主体的"禁欲主义",甚至它的形式,都被纳入一种德性生活的训练之中,而且,这种德性生活也是"自由"人的生活(在"自由"一词完整的、积极的与政治的意义上)。

四、自由与真理

106

1. “告诉我,欧第泰姆,你相信自由对个人或国家来说是一种高贵的和伟大的善吗?——欧第泰姆回答道:要是可能拥有它,那是最好不过的事了。——但是,你认为听从身体快感支配和无力实践善的人是自由人吗?——欧第泰姆答道:决不是。”[15]

“Sōphrosunē”是人们力图达到的境界,即在快感实践中控制和把握快感的活动,它的特征就是一种自由。如果它的重要之处就是管理好欲望和快感,如果大家的快感享用构成了一种具有如此代价的道德目标,那么这不是要保存或重新发现一种本原的纯真,这不是一般地为了保存一种纯洁——当然,这要把毕达哥拉斯学派的传统除外。[16]这是为了获得自由和能够保持它。

107

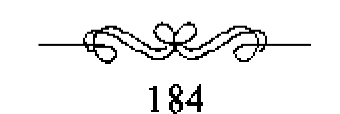
如果大家还需要这种自由,那么我们可以发现证据,在希腊思想中,自由不是简单地被视为独立于整个城邦的,相反,公民们只是无个体性和内在性的各个要素。适合恢复和保存的自由,当然是处在集体中公民们的自由。但是,对于每个人来说,这也是个体与自身关系的一种形式。城邦的宪法、法律的特征、教育的形式、领袖的行为方式对于公民们的行为来说都是重要的因素。但是,反过来说,作为有能力自控的个人的自由,也是整个国家不可或缺的。我们不妨听听亚里士多德在《政治学》中说的话:“一个城邦之所以是有道德的,是因为参与管理城邦的公民们自身是道德的;然而,在我们的国家中,所有的公民都参与了城邦的管理。因此,要考虑的一点是:一个人怎样才是有道德的?因



为，即使公民们的整体可能是道德的，而且每个人都不是自行其是的，但是人们喜欢的应该是个人的德性，因为社会整体的德性理应跟随每位公民的德性。"[17]个人对自身的态度、自由支配自己欲望的方式和主宰自我的形式，都是城邦幸福和秩序良好的构成要素。

然而，这种个人自由不应被理解成一种毫无依傍的自由决断。它面对的另一极既不是一种自然决定论，也不是一位万能者的意志，而是一种奴役——自我对自我的奴役。面对各种快感而保持自由，这就是不听它们的使唤，不做它们的奴隶。"性快感"(aphrodisia)所带来的危险，远远超过了污点，它带来的是奴役。第欧根尼说仆人们是他们主人的奴隶，而不道德的人则是他们欲望的奴隶(tous de phaulous tais epithumias douleu ein)。[18]为了反对这种奴役，苏格拉底在《家政学》[19]的开场白中告诫克里托布勒(Critobule)，以及在《回忆录》的一段赞颂作为自由的节制的对话中告诫欧第泰姆时说："你真的认为实践善就是自由，而自己决定不去行善，就是奴隶吗？——他回答道：我真的是这样想的。——那么，对你来说，放纵的人真的是奴隶……——你认为什么才是奴役的罪恶呢？——在我看来，这就是那里有最坏的主人。——那么，奴役的罪恶就是放纵的人的罪恶……——苏格拉底，如果我理解正确的话，那么你是主张屈服于感官快感的人与任何德性都是毫无共同之处的吗？——苏格拉底说道：是的，欧第泰姆，因为放纵的人凭什么就比最愚蠢的傻瓜强呢？"[20]

但是，这种自由超过了一种非奴役的状态，超过了一种让个体独立于一切内在的或外在的束缚的解放。从其整体和肯定的形式来看，它是一种个人在自己施加于其他人的权力中约束自我的权力。因为，一个因自己的地位而处于别人统治之下的人，



不要指望从自己身上找到节制的原则;他只要遵从所给的命令和教导就够了。这正是柏拉图对工匠的看法:工匠的卑鄙之处在于,他心灵中最好的部分“生来太过虚弱,以致无法控制住自己内心的兽性,他纵容它们,所能学会的只是奉承它们”。那么,怎样才能让这种人受制于一种类似于“管理上等人”的理性原则呢?惟一的解决方法是把他置于这种上等人的统治和权力之下:“他应该成为受神支配的人的奴仆。”[63]相反,应该去领导别人的人必须是有能力完全彻底地控制自己的人。这是因为,从他的地位和行使的权力来看,他要满足自己的所有欲望并屈从于欲望是很容易的;同时还由于他的放纵行为会对所有人和城邦的集体生活产生影响。为了不至于过度和产生暴力,也为了避免产生(对他人)暴政和(自己的欲望)对灵魂的暴政,政治权力的施行需要管理自我的权力,这是政治权力内在调整的原则。作为控制自我的一个方面的节制,它与正义、勇气或慎重一样,是准许一个人控制别人的一种德性。最高贵的人是自身的国王。[64]

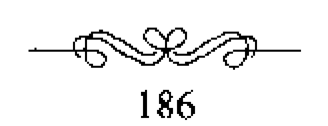
快感道德看重的是道德宣传中的两个重要人物。一边是坏暴君,他不能控制自己的激情,发现自己总是易于滥用权力和粗暴对待(hubrizein)臣民。他给自己的国家带来了麻烦,发现公民们起来反抗他。当独裁者糟蹋公民们的孩子(男孩或女孩)时,他的性放荡通常是人们密谋推翻暴政和获得自由的起因。雅典的皮西斯忒拉蒂德、阿姆勃拉西亚的佩瑞安德和亚里士多德在《政治学》第5卷中提到的其他僭主,就是如此。[65]另一边是快感道德所描绘的正面的领袖形象,他能够在统治其他人时严格地约束自己。他的自我节制缓和了他对其他人的控制。色诺芬的居鲁士就是一个例证。他本来比其他任何人都更能滥用权力,但是他却在朝廷上表现出对自身情感的控制:“在朝廷上,这种行为还让下属们对自己的地位有了正确的看法,即不仅下级要



服从上级，而且相互之间要尊重与有礼。"[53]同样，当伊索克拉底的尼古克勒赞颂自己的节制与对婚姻的忠诚时，这是出于他的政治地位的需要：如果他不能控制自己的欲望，那么他如何能够要求别人听命于自己呢？[54]亚里士多德根据节制劝告专制君主不要完全放纵自己，而应该考虑到善良的人们珍爱的是自己的荣誉。为此，如果他用肉体的惩罚来侮辱他们，那么这是不恰当的。因此，他一定要防止"各种令年轻人害臊的事发生"。"他与年轻人的亲密关系不是由他可以为所欲为的观念决定的，而是由情感方面的原因决定的。而且一般来说，他要通过不断增加荣誉来补偿一切不顾荣誉的事。"[55]大家可能记得这是苏格拉底与卡利克勒争论的目的：那些统治别人的人对于自己来说，应该是"统治者，还是被统治者"（archontas ē archomenous）呢？这种自我控制是通过成为"有节制的人"（sōphrōn）与"自制的人"（enkratēs）（即"控制自我的欲望与快感"）这一事实来界定的。[57]

后来，最常用来说明性道德的范式却是有关女人或少女的范式。面对有权支配自己的男人的各种侵犯，她们要自卫。于是，保护纯洁与童贞、忠于承诺与誓言成了对德性的考验。当然，这种形象在古代并不是不为人所知的，但是，对于希腊思想来说，那些在自己对别人的权力可以让他随意享用快感时却能够控制自己的欲望的男人、领袖与主人，更能代表一种节制德性的典范。

2．通过这种作为主动自由的控制概念，节制的"男性"特征得到了证实。这就像在家庭中发号施令的是男人一样；这也像在城邦中，行使权力的是男人，而不是奴隶、儿童与女人一样；同样，每个男人都应该强调自己的男子气质。自我控制是一种使自己成为男人的方式，即控制必须被控制的东西，约束不能自我引导的人，把理性原则强加给缺乏理智的人。总之，相对于生性



被动而且必须一直如此的人来说，这是一种成为主动的方式。在这种为男人制定的男人道德中，把自我塑造成道德主体，就是确定一种自我对自我的男性结构。只有使自己成为男人，人才能控制与主宰在性实践中对其他人施行的男性活动。这是在与自我的竞赛与控制欲望的斗争中一定要达到的目的，其中，与自我的关系将与人们以自由男人的名义确定的对下属们的统治、等级制与权威的关系是同一类型的；而且，正是在这种“伦理的男子气概”的条件下，人们可以根据一种“社会的男子气概”的典范来给“性的男子气概”的实践提供恰当的尺度。男性在享用快感中，必须对自己有男子气概，就像在自己的社会角色中是男性一样。节制完全是一种男人的德性。

显然，这并不意味着女人是不需要节制的，她们是没有能力“自我控制”的，或者，她们忽视了“节制”（sōphrosunē）的德性。但是，这种德性在她们身上总是以某种方式与男子气概相关。它是与体制相关的，因为强迫她们节制的，是她们依赖于自己家庭与丈夫的地位，以及她们让姓氏得以延续、财产得以继承与城邦得以生存的生育功能。但是，它还与结构相关，因为一个女人要想成为一个有节制的人，她必须对自我确定一种男子型的优势与统治关系。有意思的是，在色诺芬的《家政学》中，苏格拉底在听完伊斯索马克夸耀他所培养的妻子的种种优点之后，指出（前面已经提到过严肃婚姻的女神）：“凭赫拉起誓，你这是在说你妻子有一种男子气概的灵魂（ andrikē dianoia）。”对此，为了介绍他如何教导他的妻子举止大方，毫无媚态，他又做了补充回答。这一回答说明了妻子身上这一合乎道德的男性气概的两个基本要素——个性灵魂的力量与对男人的依赖：“我还想向你说一下她的灵魂的其他一些特征（megalophrōn），并且让你明白她对我是多么的言听计从。”[13]



114

大家知道，亚里士多德明确反对苏格拉底有关德性本质上是统一的论点，以及德性在男人与女人那里是相同的论点。然而，他并没有描述过严格来说属于女性的女性德性；他承认的女性德性还是根据一种在男人那里具有完满形式的基本德性来界定的。而且他发现，原因在于男人与女人之间的关系是"政治的"：即统治与被统治的关系。为了安排好这种关系，必须让双方分有各种相同的德性，但是都以各自的方式进行。因此，统治者——男人——"拥有整个伦理德性"，而对于被统治者（和对女人）来说，只要有"适合每个人的整个德性"就足够了。男人的节制与勇气是完满的"统治"德性；至于女人的节制或勇气，它们是"服从"的德性，也就是说，它们在男人身上的表现既是完美的典范，又是实践它们的原则。[59]

如果说节制属于男性气概的基本结构，那么这就会产生另一种后果，它与前一个后果既对称又相反对：这就是说，放纵从属于一种与娘娘腔类似的被动性。其实，放纵就是不抵制快感力量，表现出软弱与顺从；也就是无法表现出比自己更强大的男子气概来。在此意义上，具有各种快感与欲望的男人、不自控（akrasia）的男人或无节制（akolasia）的男人，就是所谓的娘娘腔男人，但是这对于他自己要比对其他人更重要。根据我们的性经验，男性与女性是根本不同的，人们认为男人的娘娘腔就是确实地或潜在地违反了自己的性角色。对于一个因爱恋女人而导致放纵的男人，没有人会说他是女性化的，除非对他的欲望进行一番破译工作，从中揭示出隐藏在他与女人的不稳定的和多样的关系之中的"潜在的同性恋"。与此相反，对于希腊人来说，主动性与被动性之间的区分才是基本的，它强调性行为的领域就是道德态度的领域。因此，我们明白了为什么一个男人可以喜欢男性之爱而没有人会怀疑他是女性化的，只要他在性关系中

115

是主动的，而且在对自我的道德控制中也是主动的。相反，如果一个男人没有完全控制自己的欲望，那么无论他选择的对象是什么，他都被认为是"女性化的"。在一个有男子气概的男人与一个女性化的男人之间的界限并不对应于我们有关异性恋与同性恋之间的区分，也不可以归结为主动的同性恋与被动的同性恋之间的区分。它指的是对待快感的态度的不同；而且，这种女性化的种种传统标志——懒惰、麻木、拒不参加稍微有点剧烈的体育活动、喜爱香气与打扮、软弱无力……(malakia)——并不必然影响到19世纪的"性倒错者"，而是影响到了听任引诱自己的快感摆布的人。当看到一位过分打扮的男童，第欧根尼就发怒了；但是他认为，这种女性化的样子暴露了他对女人和男人同样感兴趣。[14]在希腊人看来，在伦理上尤其要否定的，显然不是对男女两性的爱情，也不是对自己的性别的喜爱胜过对另一个性别的爱恋，而是对于快感的被动性。

116

3. 这种规定有节制的男人的生活方式的自由一权力是与真理相关的，非此，则无法想象。控制自己的各种快感并让它们服从"逻各斯"，这只是形成了惟一相同的东西：亚里士多德说，有节制的人只想要"健全理性(orthos logos)所规定的东西"。[15]众所周知，从苏格拉底的传统开始，围绕着认识在一般德性与特殊的节制中的作用，展开了长期的争论。在《回忆录》中，色诺芬提到过苏格拉底有关人无法把科学与节制区分开来的论点：对于那些提出存在知道应该做什么、但是又反其道而行之的可能性的人，苏格拉底的回答是，无节制的人同时就是无知者，因为无论如何，人们总是"在所有行为中选择他们认为是最有利的行为"。[16]亚里士多德曾经用很多篇幅来讨论这些原则，不过，他的批评并没有终结以他为中心的、一直延续到斯多葛主义的争论。

117

但是，无论人们是否承认明知故犯的可能性，也不管那些无视所



认识到的原则而自行其是的人有着怎样的认识方式，有一点是无可争议的：即如果没有至少是节制的基本条件之一的某种认识方式，那么人们就无法实行节制。如果不同时把自己塑造成认识的主体，那么人们也无法在快感享用中把自己塑造成道德主体。

公元4世纪的希腊哲学认为快感实践中与逻各斯的关系具有三种主要形式。一是结构形式：节制意味着"逻各斯"在人的一生中是说一不二的，它可以让各种欲望听命于自己，而且能够控制行为。在无节制的人那里，欲望力量篡夺了首要的地位，实行暴政，而在"有节制的"(sōphrōn)人那里，却是理性按照人类生存的基本结构来发号施令的："苏格拉底问道，让理性发号施令难道不是因为它是明智的而且负有监督整个灵魂的责任吗？"由此，他认为在"有节制的人"那里，灵魂中的各个不同部分是友善的与和谐的，发号施令的部分与服从命令的部分一致认为要让理性来发号施令，对它的权威毫无异议。[13]尽管柏拉图对于灵魂的三部分划分与亚里士多德在《尼可马克伦理学》时期的思想有着种种不同之处，但是在《尼可马克伦理学》中，亚里士多德却是根据理性对欲望的优势地位来规定"节制"(sōphrosunē)的："快感欲望是贪得无厌的，而且不遗余力地激发缺乏理性的人的快感。"因此，"如果一个人不顺从权威的话"，那么欲望就会过度地增长。而且，这种权威就是"逻各斯"的权威，"欲望能力"(to epithumētikon)必须服从它。[14]

但是，"逻各斯"在节制中的运用还有一种工具的形式。其实，既然对快感的控制确保了一种知道适应不同的需要、时机、环境的用法，那么一种实践理性是必不可少的，用亚里士多德的话来说，它可以确定"人应该在恰当的时间、以恰当的方式做什么"。[15]柏拉图则强调，对于个人与城邦来说，重要的是不要"在

不恰当的地方(ektos tōn kairōn)和毫无所知(anepistēmonōs)的情况下"享用快感。[146]色诺芬的看法与此十分接近,他指出节制的人还是懂得辩证法的人(能够发号施令与进行讨论,可以成为最优秀的人),因为正如苏格拉底在《回忆录》中所解释的,"惟有有节制的人才能够在各种事物中发现什么是最好的,并且在实践上与理论上把它们分门别类,挑选好的、摒弃坏的"。[147]

最后,在柏拉图那里,"逻各斯"在节制中的运用是以第三种形式表现出来的:即自我对自身的本体论认识。这是一种苏格拉底式的论点,即为了实践德性与控制欲望,必须认识自我。但是,关于这种自我认识应该采取什么形式,像《斐德罗篇》(它叙述了灵魂的旅程与爱情的诞生)这样的长篇大论,有着明确的说明,毫无疑问,在古代文学中,这是对后来成为"精神斗争"的东西的第一次描述。在此,我们发现了灵魂与自身斗争和反对自身欲望冲动的全部剧情,它与《会饮篇》中阿尔西比亚德所说的苏格拉底表现出的镇定自若、忍耐或节制的优点相去甚远。这些不同的要素注定在精神史上有一段漫长的经历:占据灵魂的错乱让灵魂连它的名字都不知道;担忧则让灵魂保持警觉;神秘的激情、痛苦、不断变化与混杂着的快感,支配人的快感运动,敌对力量之间的斗争,堕落、创伤、痛苦、补偿与最终的慰藉。然而,这一叙述展现了既是人的又是神的灵魂的真正本性,而且从头到尾,与真理的关系起着一种根本的作用。其实,灵魂因为思考过"天外的真实存在",并且看到了它在世俗美中的反映,所以突然感到爱情的狂热,好像灵魂出壳,无法控制自己。但是,这也是因为灵魂的记忆把自己引向"真实的美",因为灵魂"再次目睹了伴有智慧并且立足在它的神圣基础之上的真实的美",所以灵魂克制自己,开始控制肉体的欲望、努力摆脱一切可能连累自己和妨碍自己重新发现它曾见到的真理。[148]灵魂与真理的关系

既在它的运动、力量与强度中确定性爱，同时又帮助它摆脱一切肉体的享乐，让它成为真正的爱情。

由此可见：如果是以人类生存的等级制结构的形式出现，如果是以审慎实践的形式出现，或者是以灵魂对自身存在的认识的形式出现，那么与真理的关系就成了节制的一个基本要素。它对于有分寸地享用快感是必不可少的，对于控制快感冲动也是必不可少的，但是，必须看到，这种与真理的关系从不采取通过自我解释自我的方式和欲望解释学的方式。它是有节制的主体的存在方式的构成成分，它并不等同于让主体说出自身真相的义务，它从没有把灵魂展现为一种可能认识的领域，其中欲望的各种难以察觉的蛛丝马迹必须被读解出来。与真理的关系是把个体确定为有节制的和过一种节制生活的主体的一种结构的、工具的与本体论的条件，但是它并不是让个体根据自己的独特性承认自己是欲望主体和让他能够自我净化已经暴露出来的欲望的一种认识论条件。

4. 然而，如果这种与真理的关系（它是有节制的主体的构成要素）没有导致一种欲望解释学，像它在基督教精神中的情况一样，那么它反而开启了一种生存美学。而且，我们必须把它理解成一种生活方式，其道德价值并不取决于它与行为方式的一致，也不取决于一种净化工作，而是取决于在快感享用中、在快感配置中、在人们所遵守的各种限定中、在人们所尊重的等级制中某种形式或某些一般的形式原则。通过"逻各斯"、通过理性与支配理性的对真理的关系，这种生活被纳入到对一种本体论秩序的维护或再生产之中；另一方面，它沐浴在某种美的光辉中，目睹这种光辉的人能够思考它或把它保存在记忆之中。这种有节制的生活，其标准是以真理为基础的，既尊重某种本体论的结构，又显现出美的形象。色诺芬、柏拉图与亚里士多德都经

常论述过它。比如，在《高尔吉亚篇》中，苏格拉底是这样来描述这种有节制的生活的，他面对沉默的卡利克勒自问自答："每个事物(如家具、身体、灵魂、动物)自身的性质，不是杂乱无章地出现在它的身上；它的性质源于适合它的本性的某种秩序、公正、艺术(taxis, orthotēs, technē)。真的是这样吗？我的答复是肯定的。——那么，每个事物的德性就在于一种源于秩序的、恰到好处的布局与安排吗？我同意这个说法。——因此，每个事物本性所具有的某种秩序美(kosmos tis)就使得这个事物成为好的东西吗？我认为是这样。——同样，一个具有适合自身的秩序的灵魂是不是比没有这种秩序的灵魂更好呢？必然如此。——然而，一个有秩序的灵魂难道就是一个秩序井然的灵魂吗？毫无疑问，确实如此。——而且，一个秩序井然的灵魂难道就是有节制的和明智的吗？必然如此。——那么，一个有节制的灵魂就是好的……对于我来说，这就是我要肯定的并确信无疑的东西。如果真是这样，那么我们每个人要想幸福，就必须要追求节制和实行节制(diōkteon kai askēteon)。"[49]

为了回应这篇把节制与灵魂的美(灵魂的有序是符合它自身本性的)联系起来的文献，《理想国》反过来指出灵魂与身体的光辉和快感的过度与冲动的不相容达到了何种程度："如果一个人同时把自己灵魂中一种美的特性(kala ēthē)和自己外表中符合这一特性并与之协调的各种特征统一起来，因为它们都有着相同的模式，那么对于能够目睹到它的人来说，这难道不是最美的景象吗？——当然是。——然而，最美丽的景象难道不也是最可爱的景象(erasmiōtaton)吗？——毫无疑问……但是，请告诉我，滥用快感是否符合节制呢？——这怎么可能呢？因为它对灵魂的折磨一点也不比痛苦少。——那么，它符合一般的德性吗？——不。——它与冲动、无节制(hubris, akolasia)一致



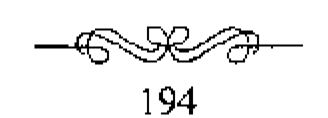
吗？——没有比它们更一致的了。但是，你能指出一个比性爱快感更大、更活泼的快感吗？——不能，没有比它更猛烈的了。——相反，理性支配下的性爱难道是一种明智的、受秩序与美调节的性爱吗？——当然是。——因此，不要让疯狂和无节制的东西靠近有理性的性爱。”[63]

我们还可能记得色诺芬对居鲁士朝廷的理想化描述，它通过描述每个人对自我的完美控制，展现了一幅美丽的景象。君主公开表现出自制与克制，所有的人则以此为表率，根据自己地位的高低，行为有度，尊重自我与他人，小心控制灵魂与身体，举止大方，以致不会有任何不由自主的、强烈的欲望冲动来干扰人们精神中的美的秩序：“我们决不会听到有人因愤怒而吼叫，因喜悦而大笑，相反，一旦看到他们，我们会说他是以美为榜样的。”[64]个体最终在一种经过恰当控制的塑造行为中把自己塑造成道德主体，这一点有目共睹，也值得人们长久地保存在记忆之中。

123

这只是一种准备性的概要，它点出了规定人们在希腊古典思想中反思性实践并把它构成为道德领域的方式的几个主要特征。这一领域——“伦理实体”——的各种要素是由“aphrodisia”形成的，即由自然所属意的、并且通过自然而与一种强烈的快感结合起来的各种行为形成的，而且，自然向它们施加了一种总是易于过激和反叛的力量。人们无法规范这种活动所依据的原则和“约束方式”并不是由一种普遍的立法来定义的，规定什么行动是许可的和禁止的，而是通过一种手段、一种根据不同的变量（需求、时刻、地位）来规范快感享用的各种方式。个人对自己应该施加的影响是必要的禁欲，它具有战斗的形式，目的在于通过胜利而依据一种家庭的或政治的权力模式来建立一种自我对自

124



身的控制。最后，人们通过这种自我控制而达到的存在方式，其特征就是一种积极的自由，它与一种结构的、工具的和本体论的真理关系密不可分。

现在，我们将会看出：这种有关身体、婚姻和男童之爱的道德反思发展了与后世的戒律和禁忌不无相似之处的各种节制的主题。但是在这种连续性的表面之下，我们必须牢记，道德主体不会是被同样的方式所塑造的。在基督教的性行为道德中，伦理实体不是被"aphrodisia"定义的，而是由隐匿在内心奥秘之中的欲望领域和一整套在形式和条件上被精心规定的行为来定义的。约束不再带有手段的方式，而是带有一种认识法律和服从教士权威的方式。因此，自我对自我的最佳控制不再是通过一种规定道德主体的男性形式的活动，而是摒弃自我，其纯洁的典范就是追求贞洁。由此出发，我们可以理解在基督教的道德中，以下两种既相互对立又互为补充的实践的重要性：一种是日益精确的性活动的规范化，另一种是有关欲望和分析自我的程序的解释学。

大致说来，古代对快感的道德反思不是旨在把行为规范化，也不是形成一种主体的解释学，而是达到一种态度的风格化和一种生存美学。风格化的原因在于，性活动的稀有性表现为一种开放的要求；我们不难看出，既不是提供快感方式的建议的医生们，也不是要求丈夫们尊重自己配偶的道德家们，更不是那些建议良好行为就在于保持男童之爱的人，非常确切地说过在性活动或实践的范围之中什么是应该做的或不应该做的。无疑，这并不是因为作者们的羞耻或保守，而是因为问题并不在此，相反，性节制是一种带有自我控制形式的自由的应用。自我控制表现为主体在自己的男性活动中自制的方式，以及他在与其他人的关系中与自己发生关系的方式。这种态度，而不是人们实

行的活动或人们隐匿的欲望，引起了各种价值判断。道德价值也是一种审美价值和真理价值，因为这同时是达到满足真实的需要，尊重人的真实的等级制，以及决不忘记人们确实可以采取维护自己名誉的值得回味的行为。

现在，我们有必要考察某些具有一种超越希腊文化的历史命运的性节制的重要主题，它们是如何在公元前4世纪的思想中形成和发展的。我将不从一些一般的快感理论或德性理论出发，而诉诸一些男人们借以形成自己行为的著名的生存实践：养生法的实践、家庭治理的实践、恋爱行为中的求爱实践。我力图指出这三种实践是怎样在医学和哲学中被反思的，以及这些反思怎样提出了"风格化"性行为（而不是精确地规范它）的不同方式：在《养生法》一章中，风格化是指个体与自己身体发生日常关系的艺术，在《家政学》一章中，风格化是指作为一家之长的男人的行为艺术，在《性爱论》一章中，风格化是指男人与男童在恋爱关系中互动的艺术。[53]

注　释

① E.莱斯克：《古代的生育教育》，载《科学与文学科学院的论文集》，第十九册，梅延斯，1950年，第1248页。

② 参见K.J.多维：《古代希腊人对性行为的态度》，阿莱素撒，6，1973年，第一期，第59页；《希腊大众道德》，1974年，第205页；《希腊同性恋》，第83—84页。

③ 色诺芬：《回忆录》，I，3，13。

④ K.J.多维对这种保留在古典时代里的不断强化有过注解，见《柏拉图和亚里士多德时代的希腊大众道德》，第206—207页。

⑤ 参见K.J.多维：《希腊同性恋》，第17页及次页。

⑥ 圣·奥古斯丁：《忏悔录》，IV，第8、9和10章。

⑦ 亚里士多德：《尼可马克伦理学》，III，10，1118a—b（R.-A.高第叶和J.-Y.诺利夫译）。



⑧ 亚里士多德:《欧德米伦理学》,III,2,8—9,1230b。

⑨ 亚里士多德:《尼可马克伦理学》,III,10,1118a—b。另见亚里士多德的伪篇《问题》,XXVIII,2。然而,我们应该注意到,许多希腊文献都认为注视和眼睛在性欲望或爱情中是重要的;这不意味着注视的快感本身是放纵的,而是指它是通向灵魂的窗口。有关这一点,见色诺芬的《回忆录》I,3,12—13。至于亲吻,尽管它带有危险,但是被高度评价为一种肉体的快感和心灵的交流(同上)。事实上,我们有必要对"快感的肉体"及其变化做一番历史研究。

⑩ 关于音乐的危险,参见柏拉图的《理想国》,III,398e(吕底亚的和声甚至对女人都是有害的,更不用说男人了)。关于气味和视觉形象的记忆作用,参看亚里士多德的《尼可马克伦理学》,III,10,1118a。

⑪我们可以在很晚出现的、归于吕西安名下的《爱情》一书中再次见到这种指责,53。

⑫ 亚里士多德:《动物史》,V, 2, 539b。

⑬ 亚里士多德:《动物史》,VI,18,571b。

⑭ 亚里士多德:《动物史》,VI,18,571b 和 572b。

⑮ 亚里士多德:《动物分类》,660b。

⑯ 柏拉图:《斐列布斯篇》,44 页及次页。

⑰ 必须注意一些把快感与欲望紧密联系起来的语句的使用频率,它们表明 aphrodisia 的道德目标是控制与行为连为一体的欲望和快感所构成的运动整体。"欲望—快感"(epithumia—hedonai)这组词在柏拉图的著作中很常见。(见柏拉图的《高尔吉亚篇》,484d 和 491d;《会饮篇》,196c;《斐德罗篇》,237d;《理想国》,IV,430e 和 431c—d;IX,571b;《法律篇》,I,647e; IV, 714a; VI,782e; VII, 802e 和 864b; X,868b 等。另见亚里士多德《尼可马克伦理学》,VII,4,1148a。)常用的还有一些词句,它们把快感说成一种能说服人、引诱人和获胜的力量,如色诺芬的《回忆录》,I, 2, 23; I, 4, 14; I, 8; IV, 5,3 等。

⑱ 人们有时因叙述的需要,提到某个男人对男童们的特殊兴趣。色诺芬在《远征记》中谈到埃皮斯泰尼时,就是这么做的(色诺芬的《远征记》,VII,4)。但是当丑化梅农时,色诺芬责怪他的不是这种趣味,而是他误用了这些快感:年纪轻轻的就想掌握控制权,或者自己嘴上没毛,却已爱上了一个衰老的男童(同上,II,6)。

⑲ 色诺芬《阿格西劳斯》,V。



⑳ 关于阿尔塞西拉,见第欧根尼·拉尔修的《哲学家们的生平》,IV,6。普吕塔尔克也指出过,伊皮里德沉迷于"性快感"之中。《十位演说家的生平》,849d。

㉑ 柏拉图:《法律篇》,I,636c。

㉒ 我们同样会发现,迪奥·德·普鲁斯也是用过度放纵来解释男童之爱的出现的。见《谈话录》,VIII,150。

㉓ 柏拉图:《蒂迈欧篇》,86c—e。

㉔ 亚里士多德:《尼可马克伦理学》,III, 11, 1118b。然而,我们应该指出,亚里士多德多次谈到有些人会追求那些"可耻的快感"的问题。亚里士多德:《尼可马克伦理学》,VII, 5, 1148b; X, 3, 1173b。关于性欲望、它的自然对象及其变化的问题,参见柏拉图的《理想国》,IV, 437d—e。

㉕ 亚里士多德:《动物史》VIII,1,581a。柏拉图在《理想国》(IV,426a—b)中也谈到一些病人,他们不遵守养生法,反而是不断地吃、喝和享受性快感。

㉖ 色诺芬:《会饮篇》,IV,38;亚里士多德的伪篇:《论不育》,V,636b。

㉗ 亚里士多德《动物史》,IX,5,637a;VII,1,581b。

㉘ 色诺芬:《希爱罗》,III,4。

㉙ 亚里士多德的伪篇:《问题》,IV,26。

㉚ P.马纽利:《希波克拉底论女性生理病理学》,1980年,第393页及次页。

㉛ 亚里士多德:《动物的繁衍》,I,21,729b。

㉜ 希波克拉底:《誓言》,载《著作集》,"勒布丛书",I,第300页。

㉝ 柏拉图:《会饮篇》,189d—193d。关于一个没有性生育的神话时代,参见柏拉图的《政治家篇》,271a—272b。

㉞ 亚里士多德:《动物的繁衍》,II,1,731b;参见《论灵魂》,II,4,415a—b。

㉟ 柏拉图:《理想国》,VIII,559c。

㊱ 亚里士多德:《尼可马克伦理学》VII,4,1147b。

㊲ 埃费斯的鲁弗斯:《著作集》,达伦默博格编辑,第318页。

㊳ 第欧根尼·拉尔修:《哲学家们的生平》,II,8。

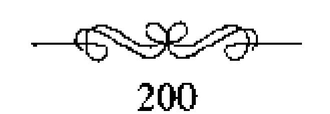
㊴ 关于这种人类与动物共同拥有的快感,参见色诺芬的《希爱罗》,VII;关于肉体快感的混杂特征,参见柏拉图的《理想国》,IX,583b及次页;《斐列布斯篇》,44及次页;关于在恢复身体的先前状态时产生的快感,参见柏拉图的《蒂迈欧篇》,64d—65a;亚里士多德的《尼可马克伦理学》,VII,4,1147b。



㊵ 柏拉图:《法律篇》,I,636c。
㊶ 柏拉图:《法律篇》,VI,783a—b。
㊷ 柏拉图:《理想国》,III,403a。
㊸ 关系快感的放肆(huperbole,huperballein),参见柏拉图的《理想国》,402e;《蒂迈欧篇》,86b;亚里士多德的《尼可马克伦理学》,III,11,1118b;VI,4,1148a;VII,7,1150b。关于快感的反叛(epanastasis,stasiazein),柏拉图的《理想国》,IV,442d;IV,444b;IX,586e;《斐德罗篇》,237d。
㊹ 柏拉图:《法律篇》,VI,783a。
㊺ 亚里士多德:《尼可马可伦理学》,III,12,1119b。
㊻ 第欧根尼·拉尔修:《哲学家们的生平》,VI,8。
㊼ 色诺芬:《回忆录》,I,3,15。
㊽ 柏拉图:《理想国》,III,389d—e;另见IX,580e。
㊾ 亚里士多德:《尼可马克伦理学》,III,11,1,1118b。
㊿ 亚里士多德:《尼可马克伦理学》,III,10,9,1118a。
51 柏拉图:《会饮篇》,187 e。
52 亚里士多德:《尼可马克伦理学》,VII,14,7,1154a。
53 亚里士多德:《动物史》,VII,1,581b;《论动物的繁殖》,II,7,747a。
54 柏拉图:《理想国》,V,451c。谈到过正确地"拥有和使用"女人和儿童的标准,因此这也是大家可以与他们发生的全部关系和关系形式。博利比(Polybe)提到,快感的享用是以华贵的服饰和饮食规定了世袭君主的道德的,并且引起了不满和革命(《历史》,VI,7)。
55 亚里士多德的《修辞学》(I,9)把节制定义为让我们自己"像规范要求的那样"对待身体的快感的东西。关于"规范"概念,参见J.德·罗米利:《希腊思想中的法律观念》。
56 第欧根尼·拉尔修:《哲学家们的生平》,VI,2,46。还参见迪翁·德·普鲁斯:《言论》,VI,17—20,以及伽利安:《骚动的地方》,VI,5。
57 第欧根尼·拉尔修:《哲学家们的生平》,VI,2,69。
58 色诺芬:《会饮篇》,IV,38。
59 色诺芬:《回忆录》,I,3,14。
60 色诺芬:《回忆录》,II,1,33。
61 色诺芬:《回忆录》,IV,5,9。
62 见柏拉图的《高尔吉亚篇》,492a—b,494c,507e;《理想国》,VIII,561b。
63 色诺芬:《回忆录》,II,1,30。



64 色诺芬:《回忆录》,IV,5,9。
65 色诺芬:《回忆录》,I,3,5。
66 柏拉图:《法律篇》,I,636 d—e。关于"时机"及其在希腊道德中的重要性,见 P. 奥本格的《论亚里士多德的"审慎"》(*La prudence chez Aristotle*),巴黎,1963 年,第 95 页及次页 。
67 这一时期很晚才开始。亚里士多德认为,21 岁之前的精液是没有生育力的,但是要想得到一个优秀的后代,人们要等到很大年龄:"21 岁后,这是女人生孩子的好时候,而男人却有待发育。"(见亚里士多德的《动物史》,VII,1,582a。)
68 我们将在下一章中讨论这一切。
69 普吕塔尔克:《桌边闲谈》, III, 6。
70 色诺芬:《居鲁士的教育》,VIII,1,32。
71 色诺芬:《回忆录》,IV,4,21—23。
72 73 柏拉图:《会饮篇》,180c—181a;德谟斯泰尼的伪篇:《性爱论》,4。
74 色诺芬:《希爱罗》,VII。
75 色诺芬:《阿格西劳斯》,V。
76 色诺芬:《回忆录》,II,6,1—5。
77 色诺芬:《回忆录》,II,1,1—4。
78 色诺芬:《回忆录》,I,5,1。
79 柏拉图:《理想国》,IV,431c—d。
80 色诺芬:《居鲁士的教育》,VIII,1,30。关于"sōphrosunē"概念及其演变,参见 H. 诺斯:《Sōphrosunē》;作者强调"sōphrosunē"和"enkrateia"二词在色诺芬那里是意义相近的(第 123—132 页)。
81 柏拉图:《高尔吉亚篇》,491d。
82 柏拉图:《理想国》,IV,430b。亚里士多德在《尼可马克伦理学》(VII,1,6,1145b)中提起过节制的人是"enkrates"和"karterikos"。
83 柏拉图:《高尔吉亚篇》,507a—b。同样请参见《法律篇》,III,697b。注意:"当节制出现在灵魂中时,它们是灵魂首要的和最珍贵的善。"
84 参见 H. 诺斯:《Sōphrosunē》,同上,第 202—203 页。
85 亚里士多德:《尼可马克伦理学》,III,11 和 12,1118b—1119a,以及 VII,7,849,1150a—1152a。
86 柏拉图:《法律篇》,I,647a。
87 安提封:载斯多佩的"诗选",V,33。这是安提封著作中第 16 号残篇。



⑱ 色诺芬:《希爱罗》,VII;亚里士多德:《尼可马克伦理学》,III,10,8,1117b。

⑲ 我们因此找出了一系列的词语,如 agein、ageisthai(引导、被引导)。柏拉图:《普罗泰戈拉篇》,355a;《理想国》,IV,431e;亚里士多德:《尼可马克伦理学》,VII,7,3,1150a。如"kolazein"(克制):《高尔吉亚篇》,491e;《理想国》,VIII,559b;IX,571b。"Antiteinein"(反对):《尼可马克伦理学》,VII,2,4,1146a;VII,7、5 和 6,1150b。"Emphrassein"(阻止):安提封,《残篇》,15。"Antechein"(抵制):《尼可马克伦理学》,VII,7、4 和 6,1150a 和 b。

⑳ 征服(Nikan):柏拉图,《斐德罗篇》,238c;《法律篇》,I,634b;VIII,634b;亚里士多德,《尼可马克伦理学》,VII,7,1150a;安提封,《残篇》,15。控制(Kratein):柏拉图,《普罗泰戈拉篇》,353c;《斐德罗篇》,237e—238a;《理想国》,IV,431a—c;《法律篇》,840c;色诺芬,《回忆录》,I,2,24;安提封,《残篇》,15 和 16;亚里士多德,《尼可马克伦理学》,VII,4c,1148a;VII,5,1149a。被征服(Hettasthai):《普罗泰戈拉篇》,352e;《斐德罗篇》,233c;《法律篇》,VIII,840c;《第七封信》,351a;《尼可马克伦理学》,VII,6,1,1149b;VII,7,4,1150a;VII,7,6,1150b;伊索克拉底,《尼古克勒》,39。

㉑ 色诺芬:《回忆录》,I,3,14。

㉒ 色诺芬:《家政学》,I,23。

㉓ 柏拉图:《理想国》,VIII,560b。

㉔ 柏拉图:《理想国》,IX,572d—573b。

㉕ 柏拉图:《理想国》,IX,571d。

㉖ 柏拉图:《法律篇》,IV,783a—b。

㉗ 柏拉图:《斐德罗篇》,232a;《理想国》,IV,430e;《法律篇》,I,626e,633e;VIII,840c;《第七封书信》,VI,337a。

㉘ 柏拉图:《理想国》,IV,431a。

㉙ 柏拉图:《法律篇》,I,626d—e。

⑩⓪ 柏拉图:《法律篇》,VII,840c。

⑩① 柏拉图:《理想国》,IX,571b。在《尼可马克伦理学》中,这是"摆脱快感"的问题,如同特洛伊的老人们想对海伦做的那样(II,9,1109b)。

⑩② 第欧根尼·拉尔修:《哲学家们的生平》,IV,7,49。

⑩③ 亚里士多德:《尼可马克伦理学》,VII,2,1146a。



⑩④ 亚里士多德:《尼可马克伦理学》,III,11,1119a。
⑩⑤ 第欧根尼·拉尔修:《哲学家们的生平》,II,8,75。
⑩⑥ 亚里士多德:《尼可马克伦理学》,VII,2,1119b。
⑩⑦ 色诺芬:《家政学》,I,22—23。
⑩⑧ 柏拉图:《法律篇》,III,689a—b。"灵魂中痛苦的部分和享乐的部分就是城邦中的平民和大众。"
⑩⑨ 柏拉图:《理想国》,IX,577d。
⑪⓪ 柏拉图:《理想国》,IX,592b。
⑪① 柏拉图:《法律篇》,I,647d。
⑪② 色诺芬:《回忆录》,I,2,19。
⑪③ 色诺芬:《回忆录》,I,2,24。
⑪④ 柏拉图:《高尔吉亚篇》,527d。
⑪⑤ 关于训练与关注自我的关系,见柏拉图的《阿尔西比亚德篇》,123d。
⑪⑥ 第欧根尼·拉尔修:《哲学家们的生平》,VI,2,70。
⑪⑦ 柏拉图:《理想国》,IX,571c—572b。
⑪⑧ 柏拉图:《法律篇》:I,643b。"不论一个人将来有什么专长,他应该从孩提时代起就在这方面训练自己(meletan),在一切与此有关的事情上找到自己的快乐和位置。"
⑪⑨ 色诺芬:《斯巴达的政治制度》,2和3。
⑫⓪ 柏拉图:《理想国》,III,413d及次页。
⑫① 柏拉图:《法律篇》:I,647e—648c。
⑫② 亚里士多德:《尼可马克伦理学》,II,2,1104a。
⑫③ 柏拉图:《理想国》,III,413e。
⑫④ 柏拉图:《法律篇》, I, 643e。
⑫⑤ 色诺芬:《回忆录》,IV,5,2—3。
⑫⑥ 显然,这不是说纯洁的主题在古典时代的希腊快感道德中是缺乏的。它在毕达哥拉斯学派中占有很大的地位,而且对柏拉图来说,也相当重要。然而,对于物质的欲望和快感来说,道德行为的目标尤其被视为一种控制。纯洁道德的崛起和发展,以及与此相关的自我实践,将是一个大范围里的历史现象。
⑫⑦ 亚里士多德:《政治学》,VII,14,1332a。
⑫⑧ 第欧根尼·拉尔修:《哲学家们的生平》,VI,2,66。快感的奴役是一种十分常见的表达方式。色诺芬:《家政学》,I,22;《回忆录》,IV,5。柏拉

图:《理想国》,IX,577d。

129 色诺芬:《家政学》,I,1,17 及次页。

130 同上。《回忆录》,IV,5,2—11。

131 柏拉图:《理想国》,IX,590c。

132 柏拉图:《理想国》,IX,580c。

133 亚里士多德:《政治学》,V,10。

134 色诺芬:《居鲁士的教育》,VIII,1,30—34。

135 伊索克拉底:《尼古克勒》,37—39。

136 亚里士多德:《政治学》,V,11,1315a。

137 柏拉图:《高尔吉亚篇》,491d。

138 色诺芬:《家政学》,X,1。

139 亚里士多德:《政治学》,I,13,1260a。

140 第欧根尼·拉尔修:《哲学家们的生平》,VI,2,54。

141 亚里士多德:《尼可马克伦理学》,III,12,1119b。

142 色诺芬:《回忆录》,III,9,4。

143 柏拉图:《理想国》,IV,431e—432b。

144 145 亚里士多德:《尼可马克伦理学》,III,12,1119b。

146 柏拉图:《法律篇》,I,636d—e。

147 色诺芬:《回忆录》,IV,5,11。

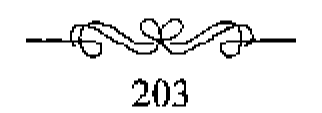
148 柏拉图:《斐德罗篇》,254b。

149 柏拉图:《高尔吉亚篇》,506d—507d。

150 柏拉图:《理想国》,III,402d—403b。

151 色诺芬:《居鲁士的教育》,VIII,1,33。

152 亨利·诺里的著作《柏拉图的革命》举出了材料例证,我们可以借此分析希腊思想中实践领域与哲学反思之间的关系。



第二章

养　生　法

希腊人对性行为的道德反思没有去证明各种禁忌的正当性，而是让自由风格化：即"自由的"人在自己的活动中所进行的道德反思。因此，这一矛盾首先是希腊人实践、接受和高度评价男人与男童之间的关系，而他们的哲学家们却对此构想着一种禁欲的道德。希腊人完全赞同一个已婚的男人可以寻找婚外的性快感，然而，他们的道德家们却提出了婚姻生活的准则，其中丈夫只能与他的配偶发生关系。他们从没有想过性快感本身就是一种罪恶，或者性快感会有自然污点的错误的一部分。然而，他们的医生们却对性活动与健康的关系感到不安，他们对性活动所带来的危险进行了深入的反思。

让我们从这最后一点入手。我们必须立即指出他们的反思本质上不是针对性活动的不同病理学后果的分析。它不是去把这一行为当作一个领域，从中我们能够区分出正常的行为和不正常的、病态的行为。毫无疑问，这些主题并没有完全消失。但是，这没有构成探询性快感、健康、生命和死亡相互关系的一般主题。这一反思主要关心的是根据一种关心他的身体的方式来规定快感的享用——它的可行的条件、有用的实践和必要的稀有性。这种关心不仅是"医疗性的"，而且更是"养生性的"：其目的就是调整一种对于健康有着重要性的活动。对性行为的医

129

130

疗置疑与其说是出于要消除其病态形式的关心，不如说是出于尽可能好地把它整合到对健康和肉体生命的管理之中的意志。

一、一般养生法

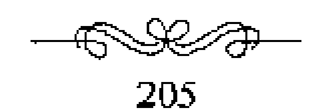
131

为了说明希腊人赋予养生法的重要性、给予"饮食法"的普遍意义和把养生实践与医学联系起来的方式，我们可以参考两种有关它们起源的说法。一个在希波克拉底的文集中，另一个则在柏拉图的著作中。

《古代医学》论著的作者并不认为养生法是一种与医疗技艺相近的实践（作为它的一种应用或延伸），相反，他主张医学是作为对养生法的首要的和基本的关注而产生的。[①]他认为，人类就是通过一种饮食革新而脱离了动物生活。其实，人们最初的进食方式是与动物相似的，吃的都是肉、生的与未经加工的植物。这种相似的饮食方式可以使最强壮的人增添抵抗力，但是对于体质最弱的人来说却是严峻的。简言之，人们要么夭折，要么老死。于是，人们开始探寻一种很好地适合"他们本性"的养生法，这种养生法至今还规定着人们的生活方式。但是，多亏了这种较为柔和的饮食法，一些疾病就不会是直接致命的。因此，人们就会发现，身体健康的人的饮食不可能适用于病人，病人必须吃其他食物。这样，医学就是作为病人们特有的"饮食法"而出现的，它一开始就是对适用于病人的专门养生法的探究。根据这一起源说，最初出现的是养生法，它产生了作为它的特殊应用之一的医学。

132

出于政治上的和道德上的原因，柏拉图对养生实践相当轻



视,或者至少对他所担忧的各种过分的养生行为非常轻视。他认为,对养生法的关注源于医学实践中的一次变化:[2]最初,阿斯克勒庇俄斯神教人怎样用烈性药物和有效的手术治愈各种疾病和创伤。据柏拉图说,荷马在讲述在特洛伊城墙下治疗墨涅拉斯和欧律匹勒时提供了有关这类简单的医疗实践的证据:吸去伤兵们身上流出的血,给伤口敷上一些软化剂,让他们喝下撒有面粉和碎干酪的酒。[3]后来,在远离了古代野蛮的和健康的生活之后,人们开始"步步"紧跟各种疾病,用一种冗长的养生法来养护病人,因为他们成了各种顽疾的牺牲品,无法正常生活。发生这一变化之后,养生法作为放纵时代的一种医术出现了。这对付的是各种误入歧途并想延年益寿的人。但是,我们看得明白:对于柏拉图来说,如果说养生法不是一种原始的技术,那么这不是因为养生法(diaitē)不重要,而是因为在阿斯克勒庇俄斯或他首批后继者的时代里,人们没有注意到养生法,这也就是说人们实际上遵循的"养生法"以及他们饮食和锻炼的方式都是顺乎自然的。[4]由此看来,养生法就是医学的一种变化形式;但是,只有在作为生活方式的养生法脱离了自然之后,养生法才成了治疗技术的延伸。而且,如果它一直是医学必要的辅助手段,那么这是因为不改正致病的生活方式,人是无法治疗病人的。[5]

总之,无论是把养生知识当作一种源始的技艺,还是视为一种派生物,养生法显然是人们用来认识人类行为的一个基本范畴。它规定了人们的生活方式,而且使得人们可以为行为确定一整套的准则:一种根据必须保留和应当遵从的自然本性对行为的置疑方式。养生法就是一种生活艺术。

1. 一种构思得当的养生法应该包括的范围有一个目录,随着时间的流逝,它具有了一种几近宗教规范的价值。我们在《流行病学》第六卷中找到了这一目录;它包括"锻炼(ponoi)、食物

(sitia)、饮料(pota)、睡眠(hupnoi)、性关系(aphrodisia)”——这一切都必须是“有分寸的”。[6]养生法思想发展了这一枚举目录。人们把锻炼分成自然的锻炼(步行、散步)与剧烈的锻炼(赛跑、摔跤),而且根据一天的时辰、一年的季节、锻炼者的年龄和他吃的食物来确定他适宜于进行哪些锻炼,强度如何。人们还把锻炼与沐浴联系起来,是洗热水浴还是洗冷水浴,这也取决于季节、年龄、进行的活动和吃过的或将要吃的饭菜。食物养生法——食物与饮料——必须考虑到摄取物的质与量、身体的一般状况、气候与所从事的活动。排泄——通便与呕吐——是为饮食行为及其过度纠偏的。睡眠也有养生法可以调节的各种不同方面:睡眠的时间、所选择的时刻、床的质量、硬度与热度。因此,养生法必须考虑到一个人(或者至少是一个自由人)的肉体生活的许多要素;而且每天都如此,从早起到就寝。一旦细究养生法,它看上去真像一个时间表:因此,迪奥克勒提出的养生法紧随每天的时间变化,从一觉醒来直到晚餐和就寝,中间首先经过第一轮锻炼、沐浴、按摩身体与头部、散步、个人活动、体育锻炼、午餐、午睡,然后是新一轮的散步、体育锻炼、抹油、按摩和晚餐。对于人的一生及其每次活动,养生法置疑的是与肉体的关系,而且详细说明一种生活方式,这种生活方式的形式、选择和变化都取决于对肉体的关心,但是,肉体不是养生法惟一关心的对象。

2. 在需要养生法的不同领域里,养生法必须确定一种尺度。在柏拉图的对话《情敌》中,有一个对话者说过,“连猪都知道这一点,对于与肉体相关的东西来说”,有用的东西都是“有着恰当尺度的东西”,[7]而不是数量上大或小的东西。然而,这种尺度不仅要从肉体方面,而且要从道德方面来理解。在养生法的发展过程中起过重要作用的毕达哥拉斯学派的人,非常强调

对肉体的照顾和对保持灵魂的纯洁与和谐的关心之间的关系。如果他们真的要求用医学来净化肉体和用音乐来净化灵魂，那么他们还认为歌声和乐器会对机体的平衡产生各种有益的影响。[8]他们规定的许多食物禁忌都有各种文化意义和宗教意义。而且，他们对在饮食、锻炼和性活动方面的一切恶习的批评，既有道德戒律的价值，又有有效的健康忠告的价值。[9]

136

甚至在严格意义上的毕达哥拉斯学派之外，养生法也是从这两个方面被界定的：即身体健康方面和照顾好灵魂方面。而且，这不仅是因为它们相互吸引，而且还因为人们遵循一种有理、有节的养生法的决心和对它的应用，都体现了一种不可或缺的道德坚定性。色诺芬笔下的苏格拉底在建议年轻人经常通过体操活动来锻炼身体时，很好地说明了这两方面的关系。他从中发现体育锻炼保证人们能够在战争中更好地保护自己，像士兵一样避免被人指为懦夫，从而更好地报效祖国，赢得很高的奖赏（从而给自己的后代留下财产和地位）；他希望这种体育锻炼可以防止各种疾病和身体缺陷。但是，他同样强调这种体育锻炼的各种好效果；他说过人们别想在思想中做到这一点，因为不健康的身体会引起遗忘、气馁、心情不好和疯狂的后果，甚至会导致所获得的知识最终从灵魂中被驱除出去。[10]

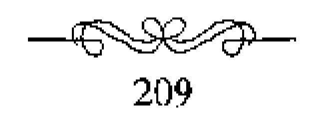
137

但是，肉体养生法的严格性和人们遵循它所需要的决心还要求一种必不可少的道德坚定性，而且让人们可以实行它。在柏拉图看来，这正是人们试图获得力量、美和身体健康的实践活动的真正正当的理由：在《理想国》第4卷中，苏格拉底说一个明智的人不仅“不会让自己沉溺于没有理性的兽性快感之中”，不仅不会“关注这个方面”，而且还进一步想到：“如果他不是要借此成为有节制的人，那么他是不会关心自己的健康，也不会把强壮、健康和美看得很重要。”肉体养生法应该符合一般生存美学

的原则，其中，身体的平衡是恰当的灵魂等级制的条件之一，“他将为维护灵魂的和谐而建立身体的和谐”，这将使他可以像真正的音乐家(mousikos)一样行事。[11]因此，肉体养生法不应该为了自己而费太多的功夫。

希腊人认识到在“养生”实践中可能存在着一种危险。因为如果养生法的目标是避免过度，那么希腊人可能夸大了赋予它的重要性和自主性。这种危险一般表现为两种形式。一种是所谓的“运动的”过度，它是由于反复的锻炼造成的，它过分锻炼了身体，最后让灵魂在一个过于有力的肌体中昏睡不醒。柏拉图多次指责这种让运动员精疲力尽的锻炼方式，表示不希望城邦中的年轻人这样做。[12]但是，还有一种所谓的“淘空身体”的过度：这就是每时每刻都对自己的身体、健康和小毛病保持警惕。柏拉图认为，关于这种过度，被人们认为是养生法的奠基人之一的希罗迪柯斯提供了最好的例子。他十分注意不违反自己制定的养生法，哪怕是最细小的规则；他就这样“过了”好多年濒临死亡的生活。柏拉图对这种态度有两种指责。它是对城邦没有用处的闲人的做法；我们可以顺便把他们与那些认真的工匠做一番比较，后者即使得了头痛病，也不会把自己的头包扎一下，因为他们不会为了一点点健康而浪费时间。但是，它还是那些为了不浪费时间而试图尽其所能推迟自然安排好的生命年限的人的做法。养生法的实践自身就带有——不仅在道德上，而且还在政治上——过分关心身体(perittē epimeleia tou sōmatos)的危险。[13]阿斯克勒庇俄斯不仅时时关心药剂和手术，而且还是一个政治智者：他知道在一个管理良好的国家里，没有人会有闲暇让自己的生命在生病和治疗中度过。[14]

3. 对各种过度养生法的怀疑表明饮食的目的不是尽可能地延长生命，也不是尽可能地提高各种生命机能，而是让生命在



它命定的年限中成为有用和幸福的东西。养生法不应该一次性地为自己规定生存的一切条件。如果一种养生法只允许人生活在一个地方和吃一种食物，不让人能够冒险去做什么改变，那么它就不是好的养生法。确切地说，养生法的用处就在于让个人有可能面对各种不同的处境。因此，柏拉图把运动员的养生法和他希望他的战士们接受的养生法对立起来，前者十分严格，一旦放弃了它，运动员们就会"重病袭身"。后者则要战士们像狗一样一直保持警惕；一旦参战，他们应该能够"经常变换水和食物"，"时而经受太阳的曝晒，时而经受冬天寒冷的考验"，一直保持着一种"永恒的健康"。[15]当然，柏拉图的战士们有着特殊的责任。但是，那些较一般的养生法也遵循与此相同的原则。希波克拉底文集中的《养生法》一书的作者竭力强调，他不是向几个享有特权的闲人，而是向最大多数的人提供建议，也就是给"那些工作的人、出门旅行、航行、经受日晒与严寒的人"提供建议。[16]人们有时认为这段话表示了一种对各种积极的和职业的生活方式的特殊兴趣。而我们尤其应该从中看出道德和医学对帮助个人适应多种多样的环境的共同关心。人们不能、而且也不应该要求养生法改变命运或自然。人们只能希望它让人能够不盲目地对各种无法预见的事件作出反应。养生法应该让人能够以理智的和有效的方式对各种境况作出反应，在此意义上，它是一种战略艺术。

因为养生法要求对身体及其活动保持警惕，所以从个人方面来看，它需要两种特殊的关注方式。它要求的是所谓的"连续的"关注，一种对连续活动的关注：身体的活动本身无所谓好或坏，它们的价值部分是由先于它们的活动和紧随它们的活动决定的，而且，同样一件东西（某种食物，一种运动方式，热水浴或冷水浴）根据人们是否或者是否应该进行这种或

那种活动(各种前后相继的实践活动应该在效果上相互补充,但是,它们之间的对比不要太强烈)而被推荐或劝阻。养生法的实践还包含一种对"环境"的警惕,即一种应该对外部世界及其各种要素和感觉保持非常敏锐的和非常广泛的关注:这里面当然有气候,还有季节、时辰、潮湿与干燥的程度、炎热与凉爽的程度、风、当地的特点和城市的布局。希波克拉底的养生法提出的那些比较详细的说明应该有助于熟悉它们的人根据所有这些变量调整自己的生活方式。养生法不应该被看成是一个包括各种普遍的和统一的规则的大全;它只是一种人们如何对自己所处的环境作出反应的手册和一篇根据不同环境来调整自己行为的论文。

141

4. 最后,养生法不满足于向个人传达医生的各种建议,让他被动地应用它们,在此意义上,它是一种生存技术。在此,我们不要介入到医学与体操为了各自规定养生法的能力而相互争论的历史中,而应该记住不要把养生法理解成对其他人的知识的完全服从。从个人方面来看,养生法应该是一种有关自我和他的身体的审慎实践。当然,要想按照恰当的养生法去做,听取专家们的意见是必要的;但是,这种关系应该采取说服的方式。身体养生法要想成为合理的,并且恰当地根据环境和时机来调整自己,还必须与思想、反思和审慎打交道。既然药剂或手术作用的是人的身体,而且身体要忍受,那么养生法针对的是灵魂,而且反复向它灌输各种原则。因此,柏拉图在《法律篇》[17]中区分了两种医生:一种是适合给奴隶们看病的医生(他们本身通常也是奴隶),他们只限于开处方,不做任何说明;另一种是自由民出身的医生,他们只给自由民看病;他们不满足于开处方,他们还与病人交谈,从病人及其朋友那里了解情况;他们开导、鼓励病人,用各种方法来

142

说服他，一旦他被说服了，就能够让他过上正常的生活。除了各种治疗的手段外，自由民还应该从高明的医生那里接受对他的整个生活的一种合理安排。[18]在《回忆录》中，有一小段话很好地说明了养生法是一种有关自我的具体而积极的实践。我们从中发现，苏格拉底竭力让他的弟子们在他们的地位上"能够自我满足"。为此目的，他吩咐他们（要么向他本人，要么向另一位老师）学习一个善良的人应该掌握的对他有用的知识，而且仅限于此：学习在几何学、天文学和算术方面的必要知识。但是，他还要他们"关心自己的健康"。而且，这"关心"应该切实地依靠所学到的知识，还应该变成一种对自我的精心照顾：不仅观察自我，而且重要的是，还要写下来和作记录。"人人要观察自己，而且记录什么食物、饮料、锻炼适合他，以及他应该怎样用它们来保持最健康的状态。"要想成为一种生存的艺术，对身体的有效管理应该让主体自己写自己；这样一来，他就能够获得自主性，而且在对自己有利的东西和有害的东西之间做出恰当的选择。苏格拉底对他的弟子们说："如果你们是这样观察自己的，那么你们就难以找到一位医生比你们更能发现什么是有益于你们的健康的。"[19]

总之，作为生活艺术的养生法实践不同于一整套旨在避免患病或治愈疾病的防治措施。这是一整套把自己塑造成一个对自己的身体有着恰当的、必要的和充分的关心的主体的方式。这种关心渗透在日常生活中，使得各种重要的或普遍的生存活动同时成了健康和道德的目标。它在身体与其周遭各种因素之间界定了一种环境战略，而且最终旨在赋予个人一种合理的行为。那么，在这种对生活的合理的和自然的管理中，大家同意给予"性活动"（aphrodisia）什么地位呢？

二、快感养生法

144

在希波克拉底的文集中，有两篇流传至今的有关养生法的论著。较早的一篇也是最短的：这就是《健康养生法》（Peri diaitēs hugiainēs），它长期以来被人们认为是《人类的本性》[20]一书的最后部分。第二篇是《养生法》（Peri diaitēs），它的解释最详尽。此外，奥里巴斯在他的《医学文集》中收入了迪奥克勒的一篇讨论卫生学的文献，它十分细致地提出了一种日常生活的准则；[21]最后，人们还把一篇收在埃热尼的保罗的著作中的非常简短的文章归在这位生活在4世纪末的迪奥克勒的名下：[22]这篇文章的作者解释了怎样发现自己生病的最初征兆，而且还提出了季节养生法的几条一般规则。

145

虽然《健康养生法》没有谈到"性活动"问题，但是，《养生法》对此却有着一系列的建议和规定。该书的第一部分反思了那些支配养生法结构的一般原则。因为作者强调，在他的许多前辈中，有些人已经对各种特殊的问题提出了很好的建议，但是，还没有人对他要讨论的问题给出过一个完整的说明。因此，要"正确地撰写人类养生法"，就必须能够"了解和确认"人的一般本性、他的原始构成（hē ex archēs sustasis）和控制肉体的原则（to epicrateon en tōi sōmati）。[23]作者还把进食与锻炼作为养生法的两个基本要素。其中，锻炼会引起消耗，而食物与饮料则起着补偿的作用。

该书的第二部分通过讨论养生法各个要素的属性和效果阐述了养生法的实践。作者先是考虑到不同的地区——高的或低

的,干的或潮的,刮这样或那样的风;随后开始考察食物(大麦或小麦,要想法把它们磨得精细,注意揉面的时间和加入其中的水的量;各种肉,要按照它们的不同来源进行分类;水果和蔬菜,要考虑到它们不同的品种);接着是沐浴(在饭前或饭后进行热水浴或冷水浴)、呕吐、睡觉、锻炼(如看、听、说、想或散步等自然的锻炼;剧烈的运动,如短跑或长跑、搏击、摔跤、打球、拳击;在尘土中进行的运动,或者在身上抹完油后进行的运动)。在列举养生法的各种要素时,性活动(Lagneiē)仅仅在从沐浴和抹油谈到呕吐之间被提到过;而且提到它,只是为了讨论它的三种效果。其中两种是质的方面:发热是由于剧烈的性活动(ponos)和排泄一种湿性成分引起的;湿润则相反,它是因为性活动使得一些肌肉融化了。第三种结果是量的方面:排泄使人消瘦。“性交令人消瘦、湿润和发热。它引起发热是因为运动和分泌水分;它引起消瘦是因为排泄,它引起湿润则是因为被运动融化的肌肉留在了身体之中。”[24]

146

与此相反,我们在《养生法》的第三部分中却找到了有关“性活动”(aphrodisia)的一些规定。这部分在前几页中提出了一种宏大的健康日历和一种有关各种季节以及与之相应的养生法的连续的年历。但是作者强调,不可能为确定锻炼与食物之间的恰当平衡而提供一种普遍的公式。他指出必须考虑到事物、个人、地区和时机之间的各种差异。[25]因此,这种日历不应该被当作一套强制的养生法来阅读,而应该作为人必须掌握的如何去适应各种环境的战略原则。总之,该书的第二部分论述了养生法各个要素的性质以及它们的内在属性(而且,“性活动”只是被提到过),而该书的第三部分则从一开始就致力于讨论环境的不同变化。

147

一年当然分成四季。但是,这些季节依次被细分成更短的

周期,只有几星期、甚至几天。这就是说,每个季节的特征通常是逐渐演变的;而且,一直存在着突然改变养生法的危险:像过度的行为一样,突然的变化会产生有害的后果;"一点一点地变(to kata mikron)是一个安全的规则,特别是在从一种事物转变成另一种事物的情况下。"为此,"在每个季节里,人们必须一点一点地(kata mikron)改变养生法的每一个构成要素"。[26]因此,冬季养生法应该根据季节本身的要求,被细分成44天一个周期,从昴星团的隐没到二至点,接着是一个时间相同的周期,随后是一个15天的暖和期。春天以32天的一个周期开始,从大角星的升起和燕子的归来一直到二分点;从这时开始,这个季节应该被分成以8天为单位的6个周期。随后是包括两个阶段的夏季:从昴星团的升起直到二至点,接着从二至点到二分点。从这个时候开始直到昴星团的隐没,人们应该用48天的时间为"冬季养生法"做准备。

作者没有为这些细小周期中的每一个都提供一套完备的养生法,而是制定了一套较为详细的整体战略,它随着一年中每个时期的特点而有所变化。这一战略遵循的是一种对立、抵制或至少是补偿的原则:在寒冷的季节里,为了防止身体过分受凉,应该用使人发热的养生法来平衡;与此相反,气候炎热则需要一种使人降温和凉快的养生法。但是,这一战略还应该遵循一种模仿和符合的原则:在一个逐渐变暖的季节里,需要一种温和和渐进的养生法;当植物准备生长的时候,人们应该做同样的事,为身体发育做好准备;就像树在严冬里不怕寒冷而变得坚强一样,人也要"勇敢地"经历寒冷,而不是逃避它,这样他就会变得生气勃勃。[27]

根据该书第二部分中的普遍公式,在这种一般背景下,人对各种"性活动"的调节要考虑到它们对冷与热、干与湿之间的相

互作用可能产生的各种影响。与此相关的各种建议一般都处在食物规定与有关锻炼或排泄的劝告之间。冬天是从昴星团的隐没到春分，在这个季节里，养生法应该是使人干燥和发热，因为这是一个寒冷和潮湿的季节：因此，要吃烤肉而不是煮熟的肉，吃小麦面包、少量干蔬菜和少量稍微稀释过的酒；要进行大量的各种各样的运动（跑步、摔跤和散步）；跑步锻炼总是让人特别热，所以随后要洗冷水澡，而在其他运动之后，则要洗热水澡；要更频繁地进行性交，特别是那些年纪较大的人，因为他们的身体容易发冷；湿性体质的人每月要催吐三次，而干性体质的人则要每月两次。[28]在春季，气候比较炎热和干燥，人应该为身体的发育做准备，这时，人应该吃同样多煮熟的肉和烤肉，吃有水分的蔬菜，洗澡，减少性交和催吐的次数；每月只呕吐两次，以后还要更少，这样身体就保持了"一种纯洁的肉体"。在昴星团升起之后，当夏季到来时，养生法特别应该对付干燥：要喝稀释的轻度白酒；要吃大麦蛋糕、煮熟的或生的蔬菜，条件是它们没有使人发热的危险；不要催吐和尽可能地减少性活动（toisi de aphrodisioisin hōs hēkista）；减少运动，不参加消耗身体水分的跑步，不在阳光下走路，要喜欢在尘土中摔跤。[29]随着大角星的升起和秋分的到来，人们应该采用比较温和和潮湿的养生法；不过，对于性的养生法，该书没有特别说明。

149

迪奥克勒的《养生法》比希波克拉底的《养生法》要简单得多。不过，它在每天的作息时间表方面却非常详细，这方面的论述占了该书很大的篇幅：早起后应该立即擦身，不要让身体变得僵硬，到了晚上就寝时，应该在床上采取适当的姿式（"不要太舒展，也不要太弯曲"，而且特别不要仰睡），一天从早到晚的所有主要时段，以及如何恰当地沐浴、擦身、抹油、排泄、散步和进食，都被研究过。[30]有关性快感及其调整的问题只是针对各种季节

150

的变化而提出来的,随后才引出了几个普遍的平衡原则:“我们身体的力量不要被另一种力量打败,这对于健康十分重要。”但是,作者只是做了一些泛泛的论述:首先,任何人都不应该“频繁地和连续地性交”;性交比较适合于“那些寒性的、湿性的、抑郁的和消化不良的人”,而对那些消瘦的人却很不好;在一生中的某些时期,性交是很有害的,像对那些上了年纪的人或正“从儿童时期过渡到青少年时期”的人。[37]至于很晚才出现的一篇文献,它被认为是迪奥克勒写给安提戈涅国王的一封信,其中,迪奥克勒提出的对性快感的管理总体上非常接近希波克拉底的观点:冬至是人最容易患重伤风的时期,其间性行为不应该受到限制。在昴星团升起的时候,正是苦胆汁在身体内占上风的时候,人应该很有节制地进行性活动。到了夏天,那时黑胆汁在身体中占上风,人应该完全断绝性活动,而且一直到秋分,都不要进行任何性活动和呕吐。[38]

在这种快感养生法中,有许多值得注意的特征。首先,如果我们比较一下的话,性关系问题在该书中所占的地位比锻炼、特别是饮食要小。在养生法看来,根据食物的属性和人食用它们的环境(包括一年的四季或机体的特殊状态)来进食的问题,要比性活动重要得多。另一方面,必须指出,养生法关心的决不是各种性行为的同一方式:不关心性关系的类型、“自然的”性交姿式或不恰当的性行为,也不关心手淫,更不关心那些日后变得十分重要的、有关中断性交和避孕方法的问题。[5]养生法大体上是这样来理解“性活动”的,即在这种活动中,它的重要性不是由它可能采取的各种不同形式决定的。人们应该询问的只是是否应该进行性活动、频率多少和在什么情况下进行。对性活动的置疑主要是根据数量和环境来进行的。

而且,不要以精确的数学规定来理解这种数量。人们总是

停留在粗略估计的水平上："较大量地"（pleon）、较小量地（elasson）或者尽可能少地（hōs hēkista）享用快感。但是，这并不意味着十分精确地注意快感享用的程度是无用的，而是说不可能预先一次性地规定好在身体和它的环境之间引起各种因素——干、热、湿、冷——相互作用的性活动的节奏。如果性行为确实是养生法的对象，并且需要加以"节制"，那么这是因为它们——通过身体的运动和排出精液——产生了各种发热、发冷、发干和发潮的效果。它们降低或提高了保持身体平衡的各种要素的水平；它们也因此改变了这一平衡与这些要素在外部世界相互作用之间的关系；发干或发热可能对湿性和寒性的身体有好处，但是如果所处的季节和气候本身就炎热和干燥，那么发干或发热就没有什么好处了。养生法不需要确定性活动的数量和规定它的节奏；它需要在人们只能界定其整体特征的性关系中协调各种质的变化和各种必要的调整。我们可能顺便注意到，亚里士多德的伪篇《问题》的作者似乎是惟一从这种体质生理学最著名的原则之一（即女人一般是寒性和湿性的，而男人则是热性和干性的）中得出了性交的活跃期对于男女两性来说是不同的结论：这就是说，女人特别爱在夏天进行性交，而男人则特别喜欢在冬天性交。[3]

152

因此，养生法置疑性实践，不是把它当作在方式与价值方面各不相同的全部性行为，而是当作一种"活动"，人们应该根据时间标准大致决定是对它放任还是限制。在这一点上，这一养生法接近于后来在基督教教士守则中出现的某些规则。因为后者为了限定性活动，也是从时间方面来规定某些标准的。但是这些标准不仅更加明确，而且使用的方式也完全不同：它们规定了在哪些时候可以进行性活动，在其他什么时候不可以进行性活动；而且，这种严格的安排是根据各种变量来确定的：包括礼拜年份、月

153

经期、孕期或坐月子时期。[35]与此相反，在各种古代医学养生法中，变化是渐进的；它们不是按照允许和禁止的二元方式来安排性活动的，而是建议不断地在性活动的多与少之间上下浮动。它们并不认为要根据各种时间限定来决定性行为是合法的还是非法的实践；相反，性行为被认为是这样一种活动，即在个人与世界、体质与气候、各种身体因素与各种季节因素之间的交点上，它或多或少会带来一些有害的后果，因此，它应该服从一种多少有点限制性的管理。这是一种需要反思和审慎的实践。因此，问题不是去为所有人确定统一的享用性快感的“工作日”，而是很好地测算出进行性交活动的各种恰当的时机和频率。

154

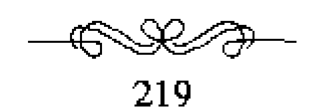
三、冒险与危险

155

有关“性活动”(aphrodisia)的养生法以及节制性活动的必要性，并不假定性行为本质上就是不道德的。性行为不是原则上要被否定的对象。它们的问题在于享用方面，在于如何根据身体的状态和外部环境来调节享用。然而，人们之所以必须求助于一种细心的养生法，并且警惕地关注性实践，是有两组原因的，其中表现出某种对性活动的后果的担忧。

1．第一组原因与性行为对个人身体的影响有关。毫无疑问，人们承认性活动对于一些体质是有利的：对于那些受粘液过多折磨的人就是如此，因为性活动可以把那些变质后会产生这种粘液的体液排出体外，而且，对于那些因消化不良而使身体日趋衰竭、腹部又冷又干的人来说，也是如此；[36]相反，对于其他一些体内和头脑里充满体液的人来说，性活动产生的后果倒是有害的。[37]

156



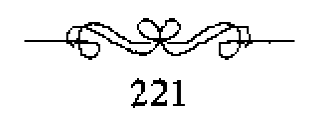
然而，尽管这在原则上是中立的，而且前后不一致，但是性活动还是经常遭到怀疑的对象。第欧根尼·拉尔修转述了毕达哥拉斯的一句格言："冬季要多性交，夏天则不宜；而且春秋季的性活动要非常节制，因为它在整个季节里对健康都是不利的和有害的。"在这句格言中，季节养生法的普遍规则是与一种不断减少性活动的要求、一种认为性活动具有内在危害性的观点直接相关的。而且，第欧根尼还引用了毕达哥拉斯对询问什么时间做爱更好些的人的回答："当你想淘空身体的时候。"[38]但是，毕达哥拉斯学派的人根本不是惟一表示类似怀疑的人；在一些医学或卫生学的著作中，还提到"尽可能少"的规则和"较少损害"的要求：迪奥克勒的《养生法》提出要确立快感享用引起"最少危害"(hēkista enochlei)的各种条件；[39]而且，亚里士多德的伪篇《问题》把性行为的后果比作拔起一棵植物总会伤害到它的根部，[40]建议人们只在有紧急需要的情况下才发生性关系。通过这种规定什么时候享用性快感是有益的、什么时候是有害的养生法，我们看到一种严格管理性活动的总倾向出现了。

这种对性活动的怀疑还表现在这样一种看法中，即许多最重要的器官都受到性活动的影响，而且可能因为性放纵而受到磨损。亚里士多德认为大脑是第一个受到性行为影响的器官，因为它是全身中"最冷的部分"。精液的排泄在让身体摆脱了一种"纯粹和自然的热量"之后，产生了一种发冷的一般效果。[41]迪奥克勒把膀胱、肾脏、肺、眼睛和脊髓排在特别容易受到快感放纵影响的器官之列。[42]根据《问题》一书的观点，眼睛和腰部特别容易受到损害，可能是因为它们在性行为中的消耗要比其他器官大，也可能是因为过多的热量会使它们产生液化现象。[43]

这些器官之间的多重关系说明了性活动如果不遵循必要的节欲准则就会引起各种不同的病理后果。我们应该注意到，人

们没有经常提到完全禁欲可能引起的心烦意乱——至少对男人来说是这样。[44]因性活动安排不当而产生的各种疾病通常都是纵欲之病。这就是希波克拉底在《论疾病》中界定的著名的"背部肺结核",而且,对其病因的描述长期以来在西方医学中比比皆是。这种疾病"特别爱侵袭年轻的新郎"和"热衷性交的人"(philolagnoi)。它起源于骨髓(我们将会看到,骨髓被认为是身体中储藏精液的部位);它让人感到整条脊柱都麻痹了;人在入睡时,精液会不知不觉地流入小便和大便中;于是,病人就失去了生育能力。一旦病人疼痛时伴有呼吸困难和头痛,那么他可能要死了。一种有关软性食物和排泄的养生法能够治愈这种疾病。但是必须是在整整一年的戒除饮酒、锻炼和"性活动"之后。[45]同样,《流行病学》也提到一些因快感放纵而引起重病的病人:亚布代尔的一个居民因为性交和饮酒而发起烧来,开始时伴有恶心、心痛、口渴、黑尿和舌干;高烧经过多次减退和复发,[46]直到第24天,才告痊愈。与此相反,一个来自美里贝的年轻人在长期的狂饮和性放纵之后,一开始感到肠道和呼吸道不舒服,然后一连病了24天,最后在完全昏迷中死去。[47]

虽然人们经常指责运动员的养生法太过分了,但是它却被引用为性节制能够产生好效果的例证。在《法律篇》中,柏拉图在谈到一位奥林匹克的优胜者塔伦特的伊索斯时,提到过这种养生法:他雄心勃勃,"拥有技艺、力量和节制",为了投身训练,"他绝不接触一个妇女,也不碰一个男孩"。据说克里申、亚斯蒂卢斯和迪奥庞普也是这样。[48]毫无疑问,关于这种实践的原则,有好多种不同的论点:如在比赛和战斗中,正式的禁欲是成功的条件之一;还有,如果运动员希望能够确保对于其他人的优势,那么他应该在道德上战胜自己;最后,如果运动员要想保存性行为所浪费的体力,那么他同样必须管理好他的身体。虽然女人



为了让自己的身体能够按时进行必要的排泄活动，需要发生性关系，但是男人至少在某些情况下能够保留他们所有的精液。他们的严格节欲不会危害到自己，而会让他们的力量整个地保存在自身中，积累它、集中它，最后让它达到一个前所未有的程度。

因此，在这种对养生法的担忧中，存在着一种悖论，即人们既要公平地安排性活动（它本身不能被视为一种邪恶），又要限制它（性活动“愈少”总比性活动“愈多”好）。如果身体激发起了一种能够生育的生命物质是自然现象，那么把这种生命物质排出体外的性行为既在原则上符合自然的要求，又会产生危险的后果。整个身体，无论是它的最重要的器官，还是最脆弱的器官，都有着为这种自然所要求的消耗而付出高昂代价的危险。而且，保留这种想流出体外的物质可能是一种赋予身体以最大能量的手段。

2．对后代的关心也促使人们应该对性快感的享用保持警惕。因为如果认为大自然为了确保个人能够繁衍后代和人类得以生存下去而已经安排好了两性的结合，如果认为它为了这一原因把性关系与如此强烈的快感结合在一起，那么我们要认识到这种后代是脆弱的，至少在他的质量或价值上是如此。对于个体来说，盲目地享用他的快感是危险的。但是，如果他盲目地和不择手段地生儿育女，那么他的家庭将来就有危险。柏拉图在《法律篇》中就严肃地强调过为了这一与父母和整个城邦都有利害关系的目的而应该采取的预防措施的重要性。当新婚夫妇发生第一次性关系时，需要采取一些措施。以下是传统认为的第一次性行为的全部价值和危险：在结婚当天和夜里，必须避免在这方面犯任何错误，“因为开端是一个神，如果每个崇拜它的人都向他顶礼膜拜，那么他会拯救万物”。但是，在整个婚姻生

活中，人每天还要小心谨慎：因为没有人知道神会"在哪个夜里或白天"来助人生育；而且，人要"在一年和整个一生"中，特别是在易于生育的年龄上，"小心不要去做引起疾病的事，也不要做放荡和不义之事，因为这会渗透到和印在孩子的灵魂与肉体之中"；人很可能"生养出不幸的后代"。[49]

161

人们怀疑的各种危险以及为此而提出的各种预防措施针对的是三个重要问题。首先是父母的年龄，人们认为男人能够生育出最好的后代的年龄相对较晚：柏拉图认为是从 30 到 35 岁，而他认为少女能够结婚的年龄在 16 到 20 岁之间。[50]在亚里士多德那里，这种年龄差距也是必不可少的。他认为这对于养育健壮的后代是必要的。他测算出，有了这种年龄差距，夫妻双方将会一起进入生育力下降和可能不再生育的阶段。此外，在这个时期里受孕的孩子，其优势在于，一旦他们的父母进入老年，他们恰好到了接父母班的年龄。"这就是为什么最好把女孩的婚龄确定在 18 岁，把男人的婚龄确定在 37 岁或再小一点；男女就是要在这个时期结婚，此时，他们的身体最强壮。"[51]

另一个重要问题有关父母的"养生法"：当然要避免纵欲，小心不要在喝醉的时候受孕，而且，还要实行一种一般的和持久的养生法。色诺芬赞扬过利库尔戈为了确保后代的健康而制定法律和采取各种措施让父母强壮起来：将要做母亲的女孩不应该喝酒，如果要喝，那么也只喝掺了水的酒；她们所吃的面包和肉食要适量；她们应该像男人那样进行各种身体锻炼；利库尔戈甚至"像他在男人之间所做的那样，在女人之间组织各种赛跑和力量比赛，他相信如果男女双方身体强壮，那么他们的后代就会更强壮"。[52]亚里士多德则不喜欢一种过于强制的运动员养生法；他偏爱适合于公民并确保他的公民活动(euexia politikē)所必需的健康的养生法："锻炼身体应该达到疲劳的程度，但是这些锻

162

炼不是剧烈的，也不能只像运动员那样，而是适宜于自由男人的活动。"他希望女人要有一种带给她们相同体质的养生法。[53]

至于每年或每个季节中什么时候最有益于得到一个好的后代，人们认为这取决于各种复杂的因素；柏拉图认为，那些女检查官们应该特别关注这方面的预防措施，而且在需要和允许夫妻生育的10年时间里监督他们是否保持了良好的品行。[54]亚里士多德则一笔带过，认为他那个时代的医生和博物学家们能够传授这方面的知识。在他看来，夫妻应该对这些忠告了然于胸，"因为关于什么时候身体适宜于生育，医生们会提供充分的说明"（根据一般的习惯，冬天适宜于生育）；至于"自然科学家们"，他们"认为北风比南风更适宜于生育"。[55]

通过所有这些必不可少的预防措施，我们看到，如果人们想要消除所有威胁生育活动的危险并获得预期的成功，那么生育活动需要加倍小心，甚至需要一整套的道德态度。柏拉图一再强调，夫妻双方应该牢记（dianoeisthai）他们需要向城邦奉献"最美最好的孩子"。他们应该根据以下原则来深入地思考这一使命：即"当他们小心地把他们的精神落实到自己的实践之中时"，他们就会取得成功，而"如果他们没有落实他们的精神或者缺乏这一精神，"那么他们就会失败。因此，"丈夫要关心（prosechetō ton noun）妻子和生育，同样，妻子也要如此，特别是在生第一个孩子之前"。[56]在这方面，大家可能记得亚里士多德的伪篇《问题》中的一段解释：如果经常出现孩子长得不像他们的父母的事，那么这是因为他们的父母在做爱时精神过于兴奋，没有只专注于他们正在做的事情上。[57]后来，在肉体世界里，有了一条对于证明性行为是正当的、必不可少的法规，即赞同性行为的意图只是为了生育。在此，要使性关系不会成为一种致命的错误，这种意图也是没有必要的。然而，这一意图要想能够达到自己的

163

164

目的，并且让个人可以通过自己的孩子来延续生命，为城邦的安全做出贡献，那么灵魂要全力以赴：一直要小心地排除那些在快感享用方面威胁到自然赋予他们的目的的各种危险。[9]

四、性行为、消耗、死亡

然而，如果在个人与他的身体之间的关系中，快感享用成了问题，并且影响到对他的肉体养生法的界定，那么原因并不仅仅在于人们怀疑这种享用是否会是某些疾病的病因，或者人们担心它对后代的各种影响。当然，希腊人并不认为性行为是一种罪恶；对于他们来说，它不是一种伦理否定的对象。但是，当时的文献表现出了对这种活动的一种担忧。而且，这种担忧围绕三个中心：性行为的方式、它付出的代价、与之相关的死亡。如果我们在希腊思想中只看到了对性行为的一种积极的推崇，那就错了。希腊人的医学反思和哲学反思认为性行为由于自己的激烈性威胁到了人对自我的恰当控制和节制，认为它耗尽了个人应该保存和维护的体力，而且表明个人在确保人类延续的同时必然会死亡。如果快感养生法如此重要，那么这不仅是因为纵欲会产生疾病，而且是因为在一般的性活动中，这关系到人的节制、体力和生命。因而，为这种活动提供一种独特风格的养生法，就是预防将来的各种疾病；也就是把自己培养、锻炼和考验为一个有能力控制激烈的性行为、让它在恰当的范围内进行、把它的能量来源保留在自身中并且在预见到自己后代降世的同时接受死亡的个人。"性活动"的肉体养生法是保护健康的一种预防措施；同时，它也是一种生存的训练(askēsis)。

(一)性行为的激烈性

在《斐列布斯篇》中,柏拉图在思考"性快感"时,描述了当性快感在很大程度上与痛苦交融时的各种后果:性快感"让整个身体都挛缩起来,有时使身体痉挛得乱颤,以致颜色陡变,手舞足蹈,发出各种喘息声,乱喊乱叫,陷入一种极度迷狂之中……而且,病人最后是这样说自己的,或者别人是这样描述他的,当他享受所有这些快感时,他快乐得要死了。因为他愈是放纵,毫无节制,他就愈是不断狂热地追求这些快感"。[59]

人们认为希波克拉底曾说过,性快感带有一种小癫痫的形式。至少,奥鲁一热勒是这样记载的:"这就是神人希波克拉底关于性关系(coitus venereus)的看法。他认为性关系是我们称之为癫痫的这种可怕疾病的一部分。有人转述过他这样一句话:'性交是一种小癫痫'(tēn sunousian einai mikran epilepsian)。"[60]其实,这是德谟克里特的格言。希波克拉底在他的论著《论生育》中,一开始就对性行为作了详细的描述,这本论著可以被归入到另一种传统、即阿波罗尼的第欧根尼的传统之中。这种传统所指的典型(也得到了亚历山大的克莱蒙的证实)不是癫痫病的病理特征,而是一种发热的和泡沫化的液体的机械现象。《教育者》是这样记载的:"有些人认为生物的精液是一种血泡沫物质。当男女拥抱时,血液受到了很大的搅动,因男性的自然发热而升温,形成了泡沫,流入输精管中。阿波罗尼的第欧根尼认为这种现象解释了'性快感'。"[61]关于液体、搅动、发热和流出的泡沫这一总的论题,希波克拉底著作集中的《论生育》所作的描述是完全围绕所谓的"射精图式"展开的;这一图式是原封不动地从男人转向女人的,它不仅根据冲撞与斗争来解释男性作用与女性作用的相互关系,而且还用一方对另一方的控制与规范来解释这种关系。

168

性行为从一开始就被解释成一种旨在射精的激烈的机械行为。[62]首先是性器官的摩擦和全身运动，产生了一种全身性的发热效果；再加上搅动，这就让体液剧烈地流动起来，流遍全身，最终"泛起了泡沫"（aphrein），"像所有被搅动的流体都起泡沫一样"。这时，一种"分离"（apokrisis）的现象就出现了。这个泛起泡沫的体液中最强烈的、"最有力的和最浓厚的"（to ischurotaton kai piotaton）部分被带入大脑和脊髓之中，然后顺势流入腰部。于是，这股热泡沫就进入了肾脏，并由此通过睾丸直达阴茎，然后在这里经过一阵剧烈的痉挛（tarachē），它被排出体外。在性交和"性器官摩擦"时，这一过程一开始是有意识的，但是它也可以是完全不由自主的。这就是《论生育》的作者引述过的在梦遗情况下发生的事：一旦工作或其他活动在入睡前让身体发热，那么体液就会自发地泛出泡沫；它"表现得像在性交时一样"。而且，伴随着各种梦象，出现了射精，当然，它遵循的是人们经常提到的原则，即各种梦，或者至少其中有些梦，反映了当时身体的状况。[63]

根据希波克拉底的描述，男人的性行为与女人的性行为在整体上具有同构性。它们的过程是相同的，女人因为子宫在性

169

交过程中受到男性性器官的刺激而开始发热："在性交时，女人的性器官被摩擦，子宫运动起来，我认为子宫的运动引起了一种心痒，它把快感和热量传遍身体的其他部位。女人也从身体中射精，有时候射在子宫里，有时候射出体外。"[64]男女射出的物质不仅类型相同，而且其构成也一样（血液因受热和分离而产生出来的一种精液）；他们射精的机制及其终极行为都是一样的。然而，作者强调的男女性行为的某些差异，不是在性行为的本质方面，而是在它的激烈程度以及伴随而来的快感的强度和持续的时间。在性行为方面，女人的快感远没有男性的快感那么强烈，



因为在男人那里，体液的排泄是突然发生的，而且十分激烈。女人则相反，从性行为的一开始，她就有了快感，而且一直持续到性交活动的结束。在整个性交过程中，女人的快感取决于男人；只有当"男人放了女人"，它才停止。而且，如果有时候女人先于男人达到了性高潮，那么她的快感并不因此而消失；它只是以另一种方式继续着。[55]

希波克拉底的这本著作认为在男女这两种具有同构性的性行为之间，存在着一种既是因果又是对抗的关系：可以说是一种较量，其中，男人是煽动者，而且理应获得最后的胜利。为了说明男人的快感对女人快感的各种影响，该书像希波克拉底所收录的其他古代章节一样，求助于水与火这两种元素，以及冷与热的相互作用。男人的体液时而起着刺激的作用，时而又起到冷却的作用；至于女人的身体要素，它总是热的，有时候像火焰，有时候是一种体液。如果女人的快感"在精液射入子宫的时候"变得强烈起来，那么它就像当有人向火焰上泼酒时，火焰会一下子窜得很高一样。相反，如果说男人的射精导致了女人快感的终结，那么这就像有人向沸水中倒入冰冷的液体一样：水立即不再沸腾了。[56]因此，这两种相似的性行为射出的是类似的物质，但是性质却不同；而且这两种性行为在性交活动中是相互冲撞的：针尖对麦芒，冷水对沸水，烧酒对火焰。但是，不管怎样，总是男人的性行为起着决定、调节、煽动、支配的作用。它自始至终决定了快感。而且，它还在保证各种女性器官正常运作的同时，确保了它们的健康："如果女人们与男人们发生了性关系，那么她们的身体就会更好；否则，就不好了。一方面，这是因为子宫在性交中会变得湿润而不干燥；然而，一旦它干燥了，那么它就会收缩得比平常更厉害，而且，在剧烈收缩时，它会让整个身体痛苦不堪。另一方面，性交在使血液发热和湿润的同时，会让月经

来得更通畅；不过，一旦月经不调，那么女人的身体就有病了。"[67]对于女人的身体来说，男人的插入和吸收精液是维持体质平衡的根据，也是她的体液进行必要流动的关键。

171

人们用来看待一切性活动——而且是男女的性活动——的这一"射精图式"清楚地表明了男性模式占有几乎绝对的支配地位。女性的性活动并非男性性活动的补充，而是它的副本，而且这个副本还是柔弱的，无论是在健康方面，还是在快感方面，都取决于男性性活动。人们在集中关注这一射精——把泡沫排出体外，这是性行为的主要部分——时刻的同时，认为性活动的核心就是一个表现出激烈性和不可压抑的机械性的过程，而且还有一种无法控制的力量；但是，人们还提出了一个有关节制和消耗的问题，认为它是快感享用中的重要问题。

（二）消耗

性行为把一种能够繁衍生命的物质排出体外，但是这种物质只是因为它与个人的生存相关，而且是后者的一部分，才繁衍生命。在排出精液时，人并不高兴排泄一种过剩的体液：因为他失去了对于他的生存来说十分珍贵的要素。

关于精液的这种珍贵特性，各位作者的说法不一。《论生育》似乎提到了两种有关精液来源的观点。一种观点认为，精液来自头部：它在大脑中形成，然后顺骨髓而下，直达身体下面的各个部位。按照第欧根尼·拉尔修的说法，这是毕达哥拉斯学派观点的一般原则：精液被认为是"自身包含一种热气的滴状脑浆"，随后，才从这种大脑物质的碎片中形成了整个身体及其"神经、肌肉、骨头、头发"；从它所包含的热气中，产生了胎儿的灵魂和感觉。[68]希波克拉底的这本著作对于头脑在精液形成中的这一优先权作出过解释，它提到那些耳边有一条切口的男人——如果他们还可能发生性关系和射精的话——有着少量的、虚弱

172

的和没有生育力的精液:"因为绝大部分的精液都来自头部,顺着耳部到达骨髓;而且这条通道在切口结成疤之后,就硬化了。"[69]但是,在《论生育》一书中,头部具有的这种重要性并不排斥精液来自全身这一普遍原则;人的精液"来自身体中的体液",而且这多亏了"从全身到性器官的各种血管和神经"。[70]它是"从全身、从身体的硬组织、软组织和全部体液"中分泌出来的,有四个种类。[71]女人射出的精液也是"来自全身"。[72]而且,如果男孩和女孩在青春期之前不能够分泌出精液,那么这是因为在这个年龄,血管太细太小了,"无法让精液通过"。[73]总之,无论精液来自全身,还是绝大部分来自头脑,它都被认为是分离、隔离和浓缩了体液中"最强有力的"(to ischurotaton)部分的过程的结果。[74]这种力量表现在精液浓厚的泡沫性上,以及排出精液的激烈性上。它还表现在,即使排出的精液量很少,人总是在性交过后感到虚弱。[75]

173

其实,在希腊人的医学文献与哲学文献中,精液的来源一直是一个讨论的主题。不过,不论它们提出了哪些解释,这些解释应该考虑到是什么让精液繁衍了生命、生出了另一个人。而且,如果不是来自产生精液的个人的生命之源,那么精液物质能够从哪里获得它的生育力呢?精液产生的生命应该是精液从产生精液的生命那里借来和分离出来的。在所有射精中,从人体那些最珍贵的要素中会产生出某种东西,流出了体外,因此,《蒂迈欧篇》中的造物主把精液注入在人类的肉体与灵魂、死亡与不朽的接合点上。这个接合点就是骨髓(人的圆形颅骨是不朽灵魂的中枢所在,而难免一死的灵魂则寄居在背部长长的骨髓部分):"把灵魂与肉体连接起来的各种生命纽带就是在骨髓中相互维系,让人类扎根其中。"[76]由此通过两条主要的背部血管产生出了身体所需要的水分,而且这些水分一直被保存在体内;此

174

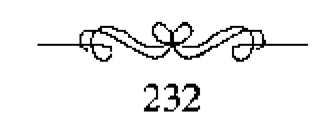
外,由此还产生出了被性器官排出体外的、生出另一个人的精液。人及其后代只有同种生命之源。

亚里士多德的分析迥然不同于柏拉图和希波克拉底的分析。不同之处在于精液的定位和机制上。然而,我们发现在亚里士多德那里也有着性交会排出珍贵物质的这一相同的原则。在《动物的繁衍》中,精液被解释为营养的剩余产物(perittōma):即经过浓缩的数量很少的终极产物,而且它像机体从食物中所吸收的生长的各种营养成分一样,是有益的产物,因为对于亚里士多德来说,在最后消化完食物带给身体的营养之后,就会产生一种物质,其中一部分被送到身体的各个部分,让它们每天在不知不觉中生长,而另一部分则等待着被排出体外,一旦被排出体外,它就可以在女人的子宫中产生出胚胎。[77]因此,个人的发育及其生育都是以这些要素为基础的,而且它们的根源都在这同一种物质之中。生长的各种要素和精液是相辅相成的物质,它们都来自于一种维持个人生命和生出另一个人来的食物消化。根据这些条件,我们明白了射精对于身体来说是一个重要的事件:射精把一种珍贵的物质排出了体外,因为这种物质是机体经过长期消化的终极产物,因为它浓缩了各种能够"到达身体的各个部分"并且只要不排出体外就能促进身体生长的要素"。我们同样也明白了为什么这种排泄——它到了人只需要更新机体而不需要发育的年纪时,才是完全可能的——不会发生在青少年时代,因为这时所有的食物来源都被用来发育了;亚里士多德说,在这个年纪,"一切都被提前消耗掉了"。由此,我们还明白了,到了老年,精液的生产放慢了:"机体不再进行充分的消化。"[78]在人的一生中——从需要发育的青少年时代直到连维持生命都十分困难的老年,在生育力与发育或生存的能力之间一直表现出了这种相互补充的关系。

不论精液是从整个机体中被提取出来的，还是它源于身体与灵魂的接合部，或者它是体内对各种食物长期消化的终极产物，把它排出体外的性行为对于生命来说都是一次代价高昂的消耗。快感可以像自然要求的那样，伴随着性行为，以便让人产生生儿育女的念头。但是，它对人来说是一次沉重的打击，因为人失去了包含生命本身的那部分东西。亚里士多德就是这样来解释人在性交之后会感到"明显的"虚弱。[19]而且，《问题》的作者还因此说明了年轻人为什么会对与他发生性关系的第一个女人感到反感；[20]尽管排出体外的精液非常少（不过，它在人身上所占的比例要比其他动物大），但是人失去了对于自身生存至关重要的那部分要素。[21]由此，我们明白了在性快感的享用中，纵欲在某些情况下怎样会像希波克拉底所描述的背部肺结核那样，导致人的死亡。

（三）死亡与不朽

希腊人的医学反思与哲学反思不仅是因为害怕消耗过度，才把性活动与死亡联系在一起，而且还在于生育的原则，因此它们认为生育的目的就是掩饰生命个体的消失，从总体上赋予人类个人无法得到的永恒性。如果动物们是通过性交结合在一起的，而且如果这种关系给他们带来了后代，那么正如《法律篇》所说的，人类是与无止境的时间进程相伴而行的。这就是它避免死亡的方式：通过"传宗接代"，人类始终存在，它"通过繁衍而融入永恒之中"。[22]对于亚里士多德和柏拉图来说，性行为就处在一种注定要死亡的个人生命（而且，性行为让个人生命失去了它最珍贵的那部分力量）与一种具体表现为人类持续存在的不朽性之间的交叉点上。在这两种生命之间，为了让它们相互融合，为了前者以自身的方式融入后者之中，性关系就像柏拉图所说的那样，成了确保个人生出"后代"（apoblastēma）的一种"人为的



方法"(mēchanē)。

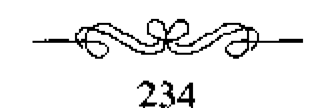
柏拉图认为,这种既是人为的又是自然的联系,是通过一切注定要死亡的生物都有的让自己永续存在和不朽的欲望来维持的。[63]在《会饮篇》中,第奥提姆指出这种欲望存在于动物身上,它们感受到了生育的渴望,"为这些爱欲而苦恼",进而"为了拯救自己的后代,随时准备牺牲自己的生命"。[64]人类身上也存在着这种欲望,没有人希望死后成为一个不为人知的"无名无姓"的亡灵。[65]为此,《法律篇》指出,人应该结婚,并且在最好的条件下为自己留下后代。但是,这种欲望在那些喜爱男童的人身上激发的热情不是把精液射入男童的身体之中,而是在男童的灵魂中产生出美本身。[66]在亚里士多德的早期作品中,如《论灵魂》一书,还是以有点"柏拉图化"的方式、根据一种分有永恒者的欲望来解释性活动与死亡、不朽的关系的。[67]在他的晚期作品中,如《论繁衍与腐败》[68]或《动物的繁衍》,则是以各种生物在自然中区分和分布的方式、根据所有有关生命、非生命和优生者的本体论原则来进行反思的。为了根据终极原因来解释为什么存在动物的生育和两性不同的生活,《动物的繁衍》第二卷援引了一些规定各种生物与生命本身之间多重关系的基本原则:也就是说,某些事物是永恒的和神圣的,而另一些则可有可无;美的和神圣的东西总是较好的,而且非永恒的东西可以是较好的东西,也可以是较坏的东西。存在比不存在好,活着比死去好,有生命的比没生命的好。而且它提到,那些处于变化之中的生命只能在它的能力范围内才是永恒的,由此得出结论,即存在着动物的繁衍,而且动物们像个人一样不具有永恒性,但是它们作为物种是可以永恒的:"在数量上",动物"不可能是永恒的,因为各种生命都是特殊的;而且,如果动物是这样的话,它将是永恒的。但是,它只能作为一个物种是永恒的"。[69]

因此，性活动被纳入了生与死、时间、变化与永恒性的广阔视域之中。因为个体难免一死，而且他为了以某种方式来避免死亡，所以性活动是必要的。当然，这些哲学思考不是直接出现在有关快感享用和快感养生法的反思中。但是，我们可能注意到了柏拉图在他所提出的有关婚姻的"有说服力的"法律中涉及这一问题时的严肃态度。这一法律应该是最重要的事情，因为它是"城邦中的生育原则"："人们要在30至35岁之间结婚，这是考虑到人类天生就分享了一部分的不朽性，而且所有的人天生就有追求不朽的欲望，这表现在他们的一切关系中。因为不想在死后默默无闻和无名无姓，就是出于这一欲望。然而，人类与全部时间有一种天然的亲合性，它伴随并将一直伴随着时间的流逝。由此，人类是通过传宗接代而成为不朽的，而且，由于人类始终不变的统一性，它通过生育融入永恒之中。"[90]《法律篇》的对话者们深知这些长期的思考不符合立法者们的习惯。但是，那个雅典人指出在医学上也是如此；当医学诊治明智的自由人时，它不会满足于陈述一些戒律；它应该作出解释、说明理由，说服病人恰当地调节自己的生活方式。这样来解释个人与人类、时间与永恒、生与死，可以说就是让公民们"以同情的态度、并因同情而顺从地"接受那些应该调节他们的性活动和婚姻的规范，以及让他们过上有节制的生活的理性养生法。[91]

179

希腊医学与哲学探讨的是人们为了恰当地关心自己的身体而必须进行的"性活动"(aphrodisia)及其用法。这一置疑不是要在这些活动及其形式与可能的变化中区分出什么是可以接受的与什么是有害的或"不正常的"。但是，它把它们都视为性活动的表现，以便确定允许个人根据各种处境来保证性活动的有益的强度与恰当的安排的各种原则。不过，一种相同的家政管理

180



所带有的各种限制性的倾向表明了对这种性活动的担忧。这是对纵欲可能造成后果的担忧，尤其是对根据单独规定整个性活动的男性“阵发性”射精图式来理解的性行为的担忧。于是，我们发现，性行为及其节欲方式的重要性不仅在于它对身体的各种消极影响，而且在于它本身及其本性：不由自主的激烈性、体力消耗、与个人将来的死亡相关的生育活动。性行为令人担忧的原因不在于它属于恶的一部分，而在于它困扰与威胁到个人与自身的关系和把他塑造成道德主体的活动。如果它不是有节制的，安排也不恰当，那么它就会释放出各种不以人的意志为转移的力量，削弱人的精力，导致人在没有留下任何体面的后代的情况下就死去了。

我们可以指出，这三大担忧的主题不是古代文化特有的：我们经常在其他地方发现这种担忧，它把性行为等同于“男性的”射精方式，认为性行为是与激烈的冲动、体力消耗和死亡联系在一起的。高立克收集到的有关中国古代文化的文献似乎表明了这一主题的存在：对无法抑制的、代价高昂的性行为的恐惧、对它有害于身体与健康的后果的担心、对男女性对抗关系的表现、对通过有节制的性活动获得优秀子孙的关注。[60]但是，中国古代的“房事”论著对这一担忧的回答方式是与古希腊截然不同的。对性行为的剧烈冲动的担心和对失去自身精液的恐惧要求人们使用一些保留精液的方法；与女人的性交是一种接触女人的生命源泉的方式，而且在吸收她的生命源泉之后，把它内化为自己的东西，从而从中受益。因此，安排得当的性活动不仅排除了一切危险，而且可以获得增强生命力和恢复青春的效果。这种想法与做法针对的是性行为本身、它的展开过程、维持它的各种力量的相互作用以及与之相关的快感。取消或无限延迟性行为的终点会让它达到快感的最高潮，获得最强烈的生命力效果。这

种"性爱技巧"带有各种特别突出的伦理目标,它试图尽可能地强化一种有所控制的、深思熟虑的、多种多样的和延续不断的性活动的积极效果,其中,完成性行为、使身体衰老与带来死亡的时间被消除了。

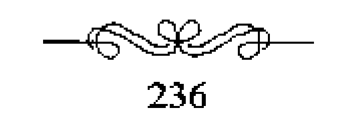
182

在基督教的肉体理论中,我们也会轻易地找到一些十分相近的担忧主题:性行为不由自主的激烈冲动、它与罪恶的亲缘关系、它在生与死的相互作用中的地位。但是,在无法抑制的性欲力量和性行为中,圣·奥古斯丁却发现了原罪的主要污点之一(这一不由自主的运动在人体中产生了人对上帝的反叛)。后来,教士守则根据一套准确的时刻表和一种详细的性行为形态学,制订了性行为应当遵循的各种管理规则。最后,有关婚姻的教义赋予生育目的双重作用,一是确保上帝的子民得以生存或繁衍,二是让个人有可能在性活动中不至于让自己的灵魂陷入永恒的死亡之中。为此,人们对性行为及其时机与意图进行了法律的和道德的规范,使得这一带有负面价值的性活动合法化,而且,还把它纳入教会体制与婚姻体制的双重秩序之中。这就是说,只有在举行宗教仪式与合法生育的时间里,所进行的性活动才能免于罪责。

在希腊人那里,这些担忧的主题(性行为的激烈性、体力消耗与死亡)是以一种反思的形式出现的,它的目的不是对性行为进行规范,也不是建立一种性爱技巧,而是建立一种生活的技术。这种技术不要求人们消除性行为的自然本性,也不想夸大它们的快感效果,而是试图尽量按照自然的要求安排性活动。

183

这种技术所要加工的,不是性爱技巧所关注的性行为的展开过程,也不是基督教所看重的性行为的体制合法性的条件,而是"从整体上加以考虑的"自我与性活动的关系,以及恰当地支配、限制与安排性活动的能力。在这一技术中,重要的是使自己成



为支配自己行为的主体的可能性，也就是说，使自己像医生治疗病人、能手行船于礁石之间或政治家领导城邦一样，[63]成为灵活地、审慎地引导自我的人，能够恰当地把握分寸和时机的人。因此，我们能够明白为什么希腊人一再强调快感养生法的必要性，而对性放纵可能带来的麻烦却没有作详细的探讨，而且，对于什么是应该做的或不该做的事情，也很少给出明确的解释。这是因为性快感是所有快感中最激烈的，因为性行为是比大多数的肉体活动更加珍贵，因为它处于生与死的相互作用之中，所以它构成了一个优先考虑公民的伦理塑造的领域：这一公民必须有能力控制自身爆发出来的各种力量和自由分布的精力，使得自己的生命成为一件在自己短暂一生之后仍然继续存在的作品。快感的肉体养生法及其节制是整个自我艺术的一部分。

注　释

① 希波克拉底：《古代医学》，III。

② 柏拉图：《理想国》，III，405e—408d。

③ 事实上，柏拉图的描写与《伊利亚特》（XI，624 和 833）一书中的描写不完全一样。

④ 柏拉图：《理想国》，III，407c。

⑤ 关于养生法对治疗疾病的必要性，还可参见柏拉图的《蒂迈欧篇》，89d。

⑥ 希波克拉底：《流行病学》，VI，6，1，。关于古代对这本书的不同解释，参见希波克拉底的《著作集》（科特雷译），第 4 卷，pp.323—324。

⑦ 柏拉图的伪篇：《情敌》，134a—d。

⑧ 参见 R.诺里：《对希波克拉底〈养生法〉的注释》，载希波克拉底的《养生法》（法国大学丛书），p. XI。

⑨ “他针对身体的疾病，制定了一些康复的曲调。他的歌声使得病人们恢复了健康。其他则使得病人忘掉了病痛，平息了怒火，驱除了迷乱的欲望。现在他的饮食法如下：中饭吃蜂蜜，晚饭吃饼干和蔬菜，偶尔也吃肉……因此，他的身体一直保持同样的状态，就像是一条直线一样，不会时而健康，时而生病；也不会时而发胖，时而消瘦；而且，他的

灵魂总是通过他的目光表现出同样的特征。"(参见波尔菲利的《毕达哥拉斯的生平》,34)毕达哥拉斯好像还对运动员的养生法提过一些建议。(同上,15)

⑩ 色诺芬:《回忆录》,III,12。

⑪ 柏拉图:《理想国》,IX, 591c—d。

⑫ 柏拉图:《理想国》,III, 404a。亚里士多德也批评了运动养生法和一些训练过度,参见他的《政治学》,VIII, 16, 1335b; VIII, 4, 1338b—1339a。

⑬ 柏拉图:《理想国》,III,406a—407b。

⑭ 柏拉图:《理想国》,407c—e。在《蒂迈欧篇》中,柏拉图强调任何生物的寿命都是由命运决定的(89b—c)。

⑮ 柏拉图:《理想国》,III,404a—b。

⑯ 希波克拉底:《养生法》,III,69,1。参见 R.诺里:《对希波克拉底〈养生法〉的注释》,载希波克拉底的《养生法》(法国大学丛书),p.71。

⑰ 柏拉图:《法律篇》,IV, 702b—e。

⑱ 见柏拉图的《蒂迈欧篇》,89d。在本书中,柏拉图就这样概括了他对养生法的看法:"它是以维护整个生物及其身体部分,是管理他人或管理自己的最佳途径。"

⑲ 色诺芬:《回忆录》,IV, 7。

⑳ 参见 H.S.琼斯:《希波克拉底的〈著作集〉第四卷的导言》,收在《勒布古典丛书》之中。

㉑ 奥里巴斯:《医学文集》,第三卷,pp.168—182。

㉒ 埃热尼的保罗:《外科学》,R.布里劳译。关于古典时代的养生学,参见 W.D.史密斯:《古典养生理论的发展》,载《希波克拉底》(1980年),pp.439—448。

㉓ 希波克拉底:《养生法》,I,2,1。

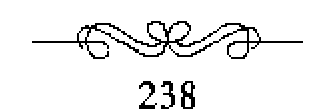
㉔ 希波克拉底:《养生法》,II,58,2。

㉕ 希波克拉底:《养生法》,III,67,1—2。

㉖ 希波克拉底:《养生法》,III,68,10。还参见希波克拉底的《人类的本性》,9;以及《格言》,51。这一论题还见于亚里士多德的伪篇《问题》,XXVIII,1;以及迪奥克勒的《养生法》,收在奥里巴斯的《医学文集》,III,p.181。

㉗ 希波克拉底:《养生法》,III,68,6 和 9。

㉘ 希波克拉底:《养生法》,III,68,5。



㉙ 希波克拉底:《养生法》,III,68,11。

㉚ 奥里巴斯:《医学大全》,III,pp.168—178。

㉛ 奥里巴斯:《医学大全》,p.181。

㉜ 埃热尼的保罗:《外科学》。这种性养生法的季节性节奏长期以来为人们所接受。在罗马帝国时期,塞尔斯也提到过这种说法。

㉝ 然而,请注意迪奥克勒关于仰睡姿势的解释,他认为它在睡眠时造成遗精。见奥里巴斯的《医学大全》,III,p.177。

㉞ 亚里士多德的伪篇《问题》,IV,26和29。参见希波克拉底:《养生法》,I,24,1。

㉟ 关于这一点,应该参阅J.L.弗兰德林的著作《拥抱的时间》(1983年)。它从7世纪的资料出发,说明区分允许和禁止性活动的时间的重要性,并且提供了这个节奏规律所具有的多种形式。由此,人们可以知道这种时间上的分配与希腊养生法的环境战略是多么的不同。

㊱ 希波克拉底:《养生法》,III,80,2。

㊲ 希波克拉底:《养生法》,III,73,2。

㊳ 第欧根尼-拉尔修:《哲学家们的生平》,VIII,1,9。

㊴ 奥里巴斯:《医学大全》,III,181。

㊵ 亚里士多德的伪篇:《问题》,IV,9,877b。

㊶ 亚里士多德:《动物的繁衍》,V,3,783b。

㊷ 奥里巴斯:《医学大全》,III,p.181。

㊸ 亚里士多德的伪篇:《问题》,IV,2,876a—b。

㊹ 我们将会发现,性交反被认为是妇女的一种健康因素。不过,《问题》的作者指出,一个营养不错的强壮男子,如果没有性活动,就会产生胆汁过剩(IV,30)。

㊺ 希波克拉底:《论疾病》,II,51。

㊻ 希波克拉底:《流行病学》,III,17,第10个病例。

㊼ 希波克拉底:《流行病学》,III,18,第16个病例。

㊽ 柏拉图:《法律篇》,VIII,840a。

㊾ 柏拉图:《法律篇》,VI,755e。

㊿ 柏拉图:《法律篇》,IV,721a—b;VI,785b。在《理想国》(V,460e)中,男人的"合法的"生育期被规定为从25岁到50岁。女人则从20岁到40岁。

(51) 亚里士多德:《政治学》,VII,16,1335a。关于雅典的结婚年龄,参见W.



K.拉塞的《古希腊的家庭》,pp.106—107, p.162。

㊾ 色诺芬:《斯巴达的政治体制》,I,4。在《法律篇》(VI,775c—d)中,柏拉图论述了在性交时父母醉酒的影响。

㊿ 亚里士多德:《政治学》,VII,16,1335b。根据色诺芬的说法,双方的欲望必然会增强,他们这时得到的孩子一定会比他们纵欲时获得的孩子更加强壮。参见色诺芬:《斯巴达的政治体制》,I,5。

54 柏拉图:《法律篇》,784a—b。

55 亚里士多德:《政治学》,VII,16,1335a。

56 柏拉图:《法律篇》,VI,783e。

57 亚里士多德的伪篇《问题》,X,10。

58 为了有助于孩子的道德教育,柏拉图在《法律篇》中要求孕妇要过一种避免过分激烈的快感和痛苦的生活(VII, 792d—e)。

59 柏拉图:《斐列布斯篇》,47b。

60 奥鲁·热勒:《雅典之夜》,xix,2。

61 亚历山里亚的克莱芒:《教育者》,I,6,48。参见R.诺里:《希波克拉底〈著作集〉的导言》,卷六,法国大学丛书。

62 希波克拉底:《论生育》,I,1—3。

63 希波克拉底:《论生育》,I,3。

64 希波克拉底:《论生育》,IV,1。

65 希波克拉底:《论生育》,IV, 1。

66 希波克拉底:《论生育》,IV, 2。

67 希波克拉底:《论生育》,IV,3。

68 第欧根尼·拉尔修:《哲学家们的生平》,VIII,1,28。

69 希波克拉底:《论生育》,II,2。

70 75 希波克拉底:《论生育》,I,1。

71 希波克拉底:《论生育》,III, 1。

72 希波克拉底:《论生育》,IV,1。

73 希波克拉底:《论生育》,II,3。

74 希波克拉底:《论生育》,I,1 和 2。

76 柏拉图:《蒂迈欧篇》,73b。

77 亚里士多德:《动物的繁衍》,724a—725b。

78 亚里士多德:《动物的繁衍》725b。

79 亚里士多德:《动物的繁衍》725b。同时参见亚里士多德的伪篇《问题》,

Ⅳ,22,879a。

⑳ 亚里士多德的伪篇《问题》,Ⅳ,11,877b。

⑥ 亚里士多德的伪篇《问题》,Ⅳ,4 和 22。

㉜ 柏拉图:《法律篇》,Ⅳ,721C。

⑧ 柏拉图:《会饮篇》,206e。

㉞ 柏拉图:《会饮篇》,207a—b。

㉟ 柏拉图:《会饮篇》,Ⅳ,721b—c。

⑯ 柏拉图:《会饮篇》,209b。

⑰ 亚里士多德:《论灵魂》,Ⅱ,4,415a—b。

⑱ 亚里士多德:《论繁衍和腐败》,336b。

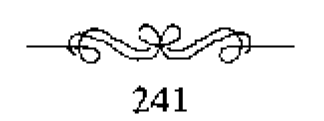
⑲ 亚里士多德:《动物的繁衍》,Ⅱ,1,731b—732a。

⑳ 柏拉图:《法律篇》,Ⅳ,721b—c。

㉑ 柏拉图:《法律篇》,732a。

㉒ R.范·高立克:《古代中国的性生活》。

㉓ 这三种"控制的艺术"常被互相比较,因为它们都需要有因地制宜的知识和审慎;将它们相互比较,还因为它们都是与领导能力相关的知识。当涉及个人寻求有助于"自我指导"的原则及权威的问题时,人们经常参照它们。



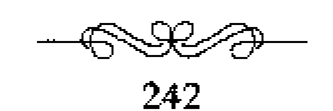
第三章

家 政 学

一、婚姻的智慧

夫妻之间的各种性关系是怎样、以什么形式和根据什么在希腊思想中“成了问题”的呢？人们有什么理由担心它们呢？而且尤其是，人们有什么理由置疑丈夫的行为，考虑对它进行必要的节制，而且在这个以“自由人”的统治为显著特征的社会中让它成了一个道德担忧的主题呢？从表面上看，没有任何这样做的理由，或者说，即使有，它也是微乎其微的。在据说是德谟斯泰尼的辩护词《驳斥尼埃拉》的结尾中，作者陈述了一段至今仍然著名的格言：“我们拥有情妇，是为了享受快感；我们纳妾，是为了让她们每天来照料我们；我们娶妻，是为了有一个合法的后代和一个忠诚的家庭女卫士。”①

我们可以认为，在这句格言中已经有了一种严格的角色分工，而且根据诸如此类的格言，希腊人没有高立克(Van Gulik)所说的古代中国的夫妻性快感的艺术。在古代中国，存在着各种要求妇女服从、尊敬和献身于她的丈夫的规定，存在着各种针对旨在尽可能提高夫妻双方快感或是男人快感的性爱行为的劝告，存在着各种有关优生条件的看法，而且，这些规定、劝告和看



法是密切相关的。[2]这就是说,在这种一夫多妻制的社会里,妻子处于一种竞争环境之中,她的地位是与她提供快感的能力直接相关的。对性行为及其各种可能的完善形式的探询,属于对家庭生活进行反思的一部分;熟练的快感实践和保持婚姻生活的平衡也是这个整体的一部分。同样,《驳斥尼埃拉》的这句格言也与基督教教义和教士守则相去甚远,但是,原因却截然不同。在基督教严格的一夫一妻制的情况下,丈夫除了必须从他的合法妻子那里获得快感外,不得寻求其他形式的快感。不过,这种与合法妻子的房事之乐将造成大量的问题,因为性关系的目标不应该是快感,而在于生育。于是,围绕着这一中心主题,一种有关夫妻关系中快感地位的十分严谨的探索就展开了。在这种情况下,这种置疑不是源自一夫多妻制的结构,而是来自一夫一妻制的责任;而且,它寻求的不是把夫妻关系的质量与快感的强度和性伴侣的多样性联系起来,而是尽可能地把对惟一的夫妻关系的忠诚与快感追求分离开来。[3]

《驳斥尼埃拉》这句格言似乎是以一个完全不同的体系为基础的。一方面,这一体系实行的是惟有一个合法妻子的原则;但是另一方面,它又非常明确地把快感领域置于夫妻关系之外。这样,婚姻只在它的生育功能上碰上性关系,而性关系只在婚姻之外提出快感问题。因此,如果不是关系到为丈夫提供一个合法的和幸福的后代,那么我们不明白为什么性关系会在夫妻生活中成为问题。于是,我们将会在希腊思想中非常合乎逻辑地发现对不育及其原因的各种技术的和医学的探讨、[4]对生育健康孩子(男孩而不是女孩)的各种养生学的和卫生学的思考、[5]对最佳婚姻的政治的和社会的反思,[6]以及对能够被认为是合法的和享有公民权利的后代的有关条件的法律辩论(这就是《驳斥尼埃拉》中所讨论的对象)。

此外,鉴于夫妻在古代雅典的地位和相互承担的责任,我们不明白为什么对夫妻性关系的置疑要采取其他一些形式或隶属于其他问题。婚姻和性活动的体制规定了什么是允许的、禁止的和应该的,这一规定相当简单和不平衡,以致再补充一些道德规范都是不必要的。因为一方面,妇女作为妻子,是与她们的法律的和社会的地位相关的;她们所有的性关系都应该发生在夫妻关系之内,而且,她们的丈夫应该是她们惟一的性伴侣。这就是说,她们处于丈夫的支配之下;她们应该为他生孩子,让他们成为他的继承人和公民。一旦她们通奸,惩罚不仅是私下的,而且是公开的(一个犯了通奸罪的妇女不再享有出席公共祭祀典礼的权利)。正如德谟斯泰尼所说的,法律"要求让妇女诚惶诚恐,这样她们就会安分守己(sōphronein),不会犯错(meden hamartanein),成为家庭的忠诚女卫士"。法律警告她们,"如果妇女没有履行这类义务,那么她将被逐出丈夫的家门和城邦的祭祀活动"。[7]已婚妇女的家庭地位和社会地位,给她强加了各种严格的夫妻性行为的法规。这不是说美德对于女人是无用的,远非如此,而是她们的"节制"作用是要保证她们知道通过意志和理性来遵守各种强加给她们的法规。

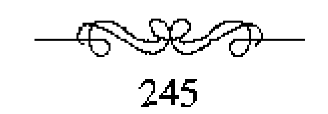
190

至于丈夫,他对他的妻子也承担一些责任(在梭伦的法律中,有一条规定,如果妻子是"女继承人",[8]那么丈夫必须每月至少与她做爱三次)。但是,丈夫只与他的合法妻子做爱,这并不属于他的义务范围。确实,所有男人,无论是否结过婚,都应该尊重一个已婚妇女(或者在父亲监护下的少女),但是,这是因为她属于另一个男人的管辖范围。他尊重一位已婚妇女或一位少女,不是他的地位要他这样做,而是他所侵犯的那位少女或妇女的地位造成的。他的错误本质上是对有权支配女人的男人的冒犯。这就是为什么作为一个雅典人,如果他一时为自己的贪

191

婪欲望所驱使而犯下了强奸罪，那么他所受的惩罚将不会像他施展手段去诱奸一个妇女所受的惩罚那么严厉。正如里西亚斯在《论埃拉托斯泰尼的谋杀》中所说的，诱奸者"腐蚀了灵魂，以致别人的妻子对他们的亲近胜过对自己的丈夫，他们成了别人家的主人，孩子是谁的，也无人知道。"⑨强奸者只是占有了妇女的肉体，而诱奸者则篡夺了丈夫的权力。总之，已婚男人只是被禁止重婚；对于他来说，任何性关系都不会因他所承担的婚姻关系而被禁止；他可以与别的女人发生关系，嫖妓和男童相好。更不用说他家中那些可供他驱使的男女奴隶了。一个男人的婚姻不会束缚他的性生活。

因此，从法律上讲，一方的通奸行为无法导致婚姻关系的破裂。只有在妻子与丈夫以外的男人发生性关系的情况下，通奸才构成犯罪。决定一种性关系是否是通奸，只能是妇女的婚姻地位，而不是男人的婚姻地位。而且，从道德上讲，对于希腊人来说，并不存在"互相忠诚"这一范畴。只是在很久之后，这种"互相忠诚"才把一种具有道德价值、法律效用和宗教成分的"性的权力"引进了婚姻生活之中。这种双重性独占的原则，规定了夫妻双方成为对方惟一的性伴侣，但是，它不是婚姻关系所要求的。因为如果说妻子属于丈夫，那么丈夫只属于他自己。作为一种责任、义务和共享的感情，夫妻双方的性忠诚并不构成婚姻生活的必要保证，也不是它的最高表现形式。由此，我们可以得出结论，如果性快感有它自己的问题，婚姻生活也有它自己的问题，那么这两种置疑之间不会有什么交织。无论如何，鉴于我们刚才提到的理由，婚姻不应该提出各种有关性快感伦理的问题：对于婚姻伴侣中的一方——妻子——的约束，是由地位、法律和习俗决定的，而且它们得到了惩罚或制裁的保证；对于婚姻伴侣中的另一方——丈夫来说，婚姻的地位并没有给他强加任何明



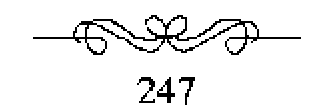
确的法规,除了给他指定了一个女人外,他应该期待着从她那里得到他的合法继承人。

然而,我们不能到此为止。至少在那个年代,婚姻和婚姻范围内的夫妻性关系确实没有成为激烈讨论的中心。人们对男人在与妻子的关系中的性行为的反思,的确没有对男人在与自身或与男童关系中的性行为的反思来得重要。但是,如果认为妻子的行为已经被规定得过于严厉,以致不必再对它进行什么反思,如果认为丈夫的行为已经太过自由,而不必对它说三道四,如果真的认为事情就这么简单,这并不正确。首先,我们有许多关于性嫉妒情绪的见证。妻子总是指责丈夫在外面寻欢作乐,欧菲莱托斯的水性杨花的妻子反对他与一个小女奴过分亲密。[13]一般来说,公众舆论希望一个即将结婚的男子在性行为上要有所改变;对于年轻的单身汉(通常是指在30岁以前未婚的男人)来说,人们可以容忍他追求强烈的和五花八门的性快感。虽然婚姻没有提出任何明确的限制,但是他在结婚之后最好还是限制一下自己的性快感。而且,除了这些日常的行为和态度外,还有一个关于丈夫要节制的反思主题。道德学家们——确切地说,某些道德学家——明确地提出了一个原则,即具有良好道德操守的已婚男子不能自由地享用快感,好像他还没有结过婚似的。在伊索克拉底认为是尼古克勒的讲演中,尼古克勒强调自己不仅公正地管理他的下属,而且婚后只与自己的妻子发生性关系。而且,亚里士多德在他的《政治学》中规定,“丈夫与其他女人或妻子与其他男人”发生的性关系是“一种可耻的行为”。这些难道是孤立的和无关紧要的现象吗?难道这意味着一种新伦理诞生了?但是,这方面的文献非常少,而且尤其是,它们与真正的社会实践、个人的实际行为相距甚远。因此,我们最好提出这样一个问题:为什么人们的道德反思要首先关注已

婚男子的性行为呢？这种关心是什么？它的原则和形式又是什么？

关于这一问题，我们最好避开两种看来都不恰当的解释。

一种解释认为，对于古典时代的希腊人来说，夫妻性关系的惟一作用就是把两个家庭、两种策略和两笔财产连结起来，惟一的目的就是生育后代。《驳斥尼埃拉》的格言十分清楚地区分了情妇、小妾和妻子在男人生活中应当起的不同作用，它有时被解释为一种包含着三种专门功能的三分体：一方面是性快感，另一方面是日常生活，最后，妻子只在于传宗接代。但是我们应该考虑到这句粗鲁的格言形成的背景。这与一名诉讼者有关，他想使他的一个敌人显然合法的婚姻及其所生育的孩子们的公民身份无效：他提出的论据涉及敌人妻子的出身，她过去是个妓女，现在的身份只能是妾。因此，其目的不在于指出人们应该在合法的妻子以外去寻找快感，而在于说明合法的后代只能出自妻子。这就是为什么拉塞在评论这本书时指出，不要认为这本书提出了三种不同作用的定义，其实，它只是一种累积的枚举，应该这样说，情感是情妇惟一能给予的东西，小妾则能把日常生活照顾好；但是，只有妻子能发挥一种属于她特殊地位的作用：提供合法的孩子和确保家族的延续。[11]我们应该知道，婚姻在雅典并不是惟一为人接受的男女结合的方式；它实际上是一种特殊的和享有特权的男女结合，惟有它才能够带来婚姻生活和合法的后代。此外，有大量的证据表明了妻子美丽的价值、丈夫与妻子发生性关系的重要性，或者夫妻相互恩爱的生活（比如在色诺芬的《会饮篇》中，让尼克拉托斯与他的妻子结合起来的爱洛斯与安特洛斯之间的相互作用[12]）。毫无疑问，把婚姻与快感、激情的相互作用截然区分开来，不是一个能够确定古代婚姻生活特征的恰当公式。



196

由于太想把希腊的婚姻与以后变得更加重要的爱情的和个人的因素分离开来，以及太想把希腊的婚姻与后来的婚姻形式区分开来，人们在一种相反运动的引导下，过于让哲学家们的严谨道德与某些基督教的道德原则相互接近。一般地说，这些著作是按照“性忠诚”的方式反思、评价和规范丈夫的德性的。这就让人们从中认识到了一种至今尚不存在的道德法典的草案。这个法典对等地要求双方在婚姻范围内发生性关系，还要求他们承担同样的生育责任。而且，生育的责任如果不是惟一的目的，也是优先考虑的目的。人们在这些段落中会倾向于认为，色诺芬或伊索克拉底的那些有关丈夫责任的论述，“从当时的道德来看是例外的”[13]。它们之所以例外，是因为它们是罕见的。但是，这是否是从中发现一种未来道德的预示或者一种新的感受的先兆的理由呢？事实上，回过头来看，这些书与以后的说法颇为相似。但是，这是否足以将这一道德反思及其节制要求与同时代人的行为和态度割裂开来呢？而且，它是否可以作为从中发现未来道德的孤独先驱的一个根据呢？

假如有人考虑的不是这些文本所提出的法典的要素，而是男人的性行为被置疑的方式，那么他轻易地就会发现这种置疑不是从婚姻关系及其所派生的直接的、对等的和相互的责任出发的。当然，一旦男人结了婚，他就必须限制他的快感，或者至少是限制他的性伴侣；但是，结了婚在此首先意味着他成了一家之主，有了一种权威，行使他在“家”中的权力，承担起影响其公民声誉的责任。这就是为什么关于婚姻和丈夫德性的反思，总是与一种对家庭和家政(oikos)的反思联系在一起。

197

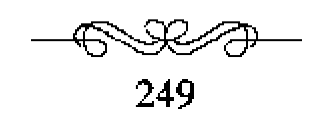
因此，我们可以看出，约束男人不去寻求婚外性伴侣的原则有着与对女人类似的约束的原则不同的本质。对于女人来说，只要她受丈夫的支配，这种约束就是强加于她的。对于丈夫来说，

因为他行使权力,因为他必须在行使这一权力时做出控制自我的样子来,所以他必须限制自己的性选择。对于妻子来说,只与丈夫发生性关系,这是因为她受丈夫的支配;而丈夫只与妻子发生性关系,则是他行使对妻子的支配权的最好的方式。这远不是在以后的道德中出现的一种对等约束的先兆,而是对一种现实不对等的风格化。对夫妻双方类似的关于正当的或禁止的事情的限定,并不包括相同的"行为"方式。比如在一篇讨论男人如何管理家庭和如何作为一家之主的文本中,我们不难看出这一点。

二、伊斯索马克的家政

色诺芬的《家政学》包含着古希腊留给我们的关于婚姻生活的最充分的论述。这是一本如何管理他的家产的戒律大全。围绕着如何管理产业、指挥工人、实行不同的耕作法、在适当的时候应用适当的技术、在恰当的时候以恰当的方式进行买卖活动的各种建议,色诺芬进行了许多带有普遍性的反思:首先是对在这方面求助于各种合理实践的必要性的反思,他有时用知识(epistēme)这个术语来指合理的实践,有时又用艺术或技术(technē)来表示;其次是对它所提出的目标(保存和发展家产)的反思;最后是对达到目标的各种手段,即管理艺术的反思,而且,这最后一个主题是全书讨论最多的。

这种分析有着十分特殊的社会的和政治的背景。这是一个土地所有者的小世界,他们需要维持、增加家产,把它们传给家人。色诺芬非常明确地把土地所有者的世界与手工艺人的世界对立起来。他认为手工艺人的生活无益于他们的健康(因为他



们的生活方式),对他们的朋友们没有什么好处(因为他们不可能来帮助朋友),也无助于城邦(因为他们无暇关心城邦事务)。[14]相反,土地所有者们不仅在"家"(l'oikos)中,而且在公共场所和广场上能够履行他们作为朋友和公民的职责。但是,"家"不仅包括房屋,而且包括田地和财产(甚至在城邦之外),"一个男人的家就是他拥有的一切";[15]它界定了他的全部活动范围。而且,与这种活动相连的是一种生活风格和伦理秩序。如果土地所有者恰当地处理他的家产,那么他的生活首先对他来说是不错的;无论如何,它是一种耐力锻炼,一种有益于身体、健康和精力的肉体训练;它通过让人们可以向诸神献上丰厚的祭品而鼓励他们心怀虔诚;它还通过让人们有机会表现出慷慨大方、极大地实现好客的责任和向公民们表现出自己的仁慈,来促进人们相互之间的友谊。此外,这种活动对于整个城邦都是有用的,因为它增加了城邦的财富,而且尤其是它为城邦提供了优秀的保卫者:习惯于从事艰苦劳动的土地所有者都是强壮的战士,而且他拥有的财产也会让他勇敢地保卫祖国的土地。[16]

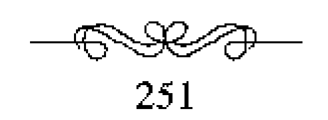
所有这些有关土地所有者的生活对于个人和公众的好处都集中表现在"家政"艺术的主要优点上:家政艺术教导人们如何管理,因为它与管理实践是不可分割的。领导家庭就是管理,而且,管理家务与人们在城邦中应该行使的权力并没有什么不同。在《回忆录》中,苏格拉底对尼可马泰奇说:"不要看不起那些善于管理家务的人,因为对私人事务的管理与对公共事务的管理的不同只在数量上;而在其他方面,它们是相似的……那些管理公共事务的人所雇用的人与那些私人事务的管理者所雇佣的人并没有什么不同,而且,那些知道怎样用人的人,无论在私人事务方面,还是在公共事务方面,都管理得好。"[17]《家政学》中的对话,则演绎出了一种对管理艺术的重要分析。这本书一开始就提到了小居

曾士，说他亲自监督耕作田地，每天在花园里种东西，这样，他就获得了一种领导能力，以致当他需要发动战争时，在他的士兵中没人开小差：他们不但不背弃他，还宁愿与他一起战死。[18]与此相应，该书在结尾处还提到了与这位典型的君主相类似的人，如那些有着“伟大人格”的将领，他们军队总是自始至终地追随着他们，还有那些一家之主，只要雇工们看见他们的威严架式，不用发火、威胁或惩罚，就足以激发雇工们努力工作了。家政艺术与政治艺术或军事艺术在本质上是一样的，因为至少它们都是管理其他人。[19]

201

在这个“家政”艺术范围内，色诺芬提出了夫妻关系的问题。作为家庭主妇，妻子是管理好家务方面的一个主要人物。苏格拉底问克里托布勒：“你会把一些重要的事情不托付给你的妻子，而托付给其他人吗？”后来，他又补充说：“我认为，一个作为丈夫在家务上好伙伴的女人，在理家这个共同利益上与丈夫同样重要。”因此，在这一方面，“当一切都安排妥当，家庭就兴旺；如果管理不善，就会家道败落”。[20]然而，不管妻子怎么重要，由于她实际上毫无准备，所以她无法发挥应有的作用：首先，她太过年轻，接受的教育也太少（“当你娶她的时候，她只是一个孤陋寡闻的小姑娘”），而且与很少交谈过的丈夫几乎没有什么联系（是否有这样一些人，你与他们的交谈还没有与你的妻子交谈的多吗？）。[21]正是在这一点上，丈夫必须与妻子建立起教育和引导的关系。在姑娘们小小年纪——通常在15岁左右——就嫁给那些一般比她们大两倍的男人们的社会里，家政是维持夫妻关系的背景，而夫妻关系则具有一种教育的形式和约束行为的形式。这正是丈夫的责任。如果妻子的行为没有给丈夫带来好处，而是给他造成了损害，那么人们应该把错误归咎于谁呢？答案是丈夫。“如果羊没喂养好，那么我们一般认为这是牧羊人的责任；如果马不听话，那么我们一般认为骑马人要负责任；对于

202



女人来说，如果丈夫已经教导过她如何行为端庄，而她却没有做好，那么她当然要自己负责；但是如果一个女人目无德性，是因为丈夫没有教导过她，那么难道不应该让丈夫来承担责任吗？”[22]

由此可见：夫妻关系本身并不是置疑的对象，它们首先不是由一个男人和一个女人组成的、必须管理家政和家庭的简单的配偶关系。色诺芬用很长的篇幅论述了婚姻关系，但是其方式则是间接的、前后相接的和技术性的。他是在“家政”的范围内讨论婚姻关系的，把它视为丈夫的管理职责的一个方面，目的在于确定丈夫怎样才能使妻子成为他合理的家政管理中所需要的合作者和伙伴(sunergos)。

这样，伊斯索马克就被要求去证明这种技术是可以传授的。为了让他的教导具有权威性，他只是教人成为一位“善良的人”。他发现自己过去的处境与克里托布勒今天的处境相同。他娶了一个十分年轻的妻子——她只有15岁，而且她受的教育只是做件大衣和向纺毛工分发羊毛[23]；但是他很好地训练了她，让她成了自己十分珍贵的伙伴，以致现在当他忙于自己的事情时，无论是去田间，还是在“广场”(agora)上，进行那些男人们享有特权的活动，他都可以把管理家务的事托付给她。因此，对于克里托布勒和苏格拉底来说，伊斯索马克阐述了“家政学”，也即管理“家务”(oikos)的艺术。在为管理农田提供建议之前，他十分自然地从讨论家务开始，如果人们希望有时间照料家畜和田地，而且如果人们不想自己为此所付出的一切努力因为家庭混乱而付之东流，那么他们必须搞好家务管理。

1．在引用婚后不久对妻子的谈话时，伊斯索马克重新提到了婚姻的原则。那时，他的妻子已经“适应”了他，“被他教育到足以交谈的程度”。伊斯索马克问道：“你知道吧？为什么我要

娶你？为什么你父母会把你嫁给我？”随后，他自答道：“因为我是为自己打算的，你父母是为你打算的，我们都想要一个最好的伴侣，我们可以为了我们的家庭和孩子而结婚的。”[24]因此，婚姻关系就带有原始不对等的特点——男人是替自己做主的，而女方则是由她的家庭为她做主的——和双重目的（家政和孩子）的特点。而且，我们必须注意到，生儿育女的问题暂时被搁置起来了，在接受做母亲的训练之前，年轻的妻子必须学会做一个好的家庭主妇[25]。伊斯索马克指出，这正是伴侣所担任的角色，我们没有必要在乎夫妻双方各自的贡献[26]，而只要考虑他们为了共同的目标而采取的行为方式，这一共同的目标是尽可能好地维护他们的财产，并且通过高尚的和合法的手段，尽可能地增加它。[27]大家可能注意到这种对必须消除夫妻双方最初差异的强调，对必须建立伙伴关系的强调。不过，这种夫妻共同财产制（koinonia）不是建立在两个个人的双重关系中，而是通过一个共同的目标——家政——而建立起来的：包括维护这一共同财产以及不断增加它的动力。只有从此出发，我们才能分析这种“共同财产制”的形式以及夫妻双方应该承担的角色的特殊性。

2．色诺芬是从“庇护所”（stegos）出发来定义夫妻双方在家政中各自的作用：因为诸神在创造男女的时候，就想到了他们的后代和种族延续的问题，想到了人到老年所需要的帮助，最后还想到了人不“像野兽那样在户外生活”的必要性：对于人类来说，“显然必须有一个家”。初看上去，子孙使家庭具有了它的世俗性，庇护所则让它有了空间的结构。可是事情比这更要复杂一些。“家”有里外之分，外面属于男人，里面是女人的专属之地；“家”还是用来收集、积累和保存财富的地方。收藏它们是准备在适当的时候进行分配。因此，男人要在外面播种、犁地、耕作、饲养家畜，把他们生产的、挣来的或通过交换得来的东西带回家



中。在家里，女人自觉地接收、保存和分配所需的东西。“为家庭提供财富一般是男人的事，而如何花费这些财富，则完全依靠女人来管理。”[28]这两种作用完全互为补充，缺了一方，另一方就毫无用处。妻子说：“如果你不努力从外面带财物回家，那么我有什么要保管的呢？”丈夫回答道，如果没人保管那些带回家中的东西，那么“我就像那些向漏罐子里倒水的人一样可笑”。[29]因而，存在着两种场所、两种活动形式和两种安排时间的方式：一种是（属于男人的）：生产、季节的律动、收成的期望、关心和预测适当的时节；另一种是（属于女人的）：保存、花费、安排和分配所需之物，尤其是安排财产。伊斯索马克用很长篇幅记述了他向妻子提供的有关如何在家庭空间里安排财产的一切看法。这样，她就可以找到自己保存的东西，使家成为一个秩序井然的和难忘的地方。

206

为了他们能够一起发挥这些不同的作用，诸神赋予男女各自不同的特性。首先是身体的特征：因为男人们必须在露天工作，“犁地、播种、耕耘、放牧”，因此诸神赋予他们忍受严寒酷暑和跋涉的能力；至于女人，她们在室内劳动，身体较少抵抗力。还有性格特征：女人天生胆小，但是，这有着一些积极的影响——它使她们关心家中的储备，担心失去它们，害怕它们被用光；男人则相反，他们是勇敢的，因为他在外面必须保护自己，以免受到任何东西的伤害。总之，“神从一开始就为女人配备了在家里工作的特性，为男人则准备了在外劳动的本性”。[30]但是神还为男女配备了共同的特性：因为男女双方都有“必须给予和接受”的职能，因为他们在管理家政中必须同时积聚和分配财产，所以他们都具有记忆和勤勉的特性[31]。

因此，夫妻双方各自的本性、活动形式和地位都是相对于“家政”的各种需要被界定的。夫妻互相扶持，这是“法律”——

207

习俗——所要求的：这种习俗完全符合自然的意向，它分配给每个人各自的角色和地位，并且确定什么是应该去做的好事，什么是不该做的坏事。这个“法律”宣布“神让个人最有能力去做的事就是好的”：因此，对于女人来说，“呆在家里要比在外面浪费时间好”，而男人“呆在家里而不出外工作”就不好了。改变这个分工，越俎代庖，就是侵犯了这个“法律”，既违反了自然，又放弃了自己的地位。“当某人的行为违反了神赋予他的本性、离开了他的岗位(ataktōn)时，他并没有逃过诸神的眼睛。他将会因为玩忽职守和代行妇人之职而受到惩罚。”[32]男女之间“自然的”对立和他们才能的不同是与家庭秩序密不可分的，它们是为这个秩序而产生的，而这个秩序反过来又把它们当作强制性的义务。

3．这本书在讨论家务分工时非常详细，但是在有关性关系的问题(无论是有关它们在夫妻关系中的地位，还是婚姻状况可能产生的各种禁忌)上，都非常谨慎。这不意味着生育后代的重要性被忽视了；它在伊斯索马克的讲话中多次被提到：他指出它是婚姻的重要目标之一。[33]他还强调自然赋予了女人一种适于照顾孩子的特殊的温柔。[34]同样，他也强调人老了之后在自己的孩子那里得到自己需要的帮助，这是多么珍贵啊。[35]但是，这本书既没有谈到生育，也没有讨论优生的注意事项：因为还远没有到与年轻的妻子谈论这类问题的时候。

然而，这本书中的许多章节都涉及性行为、必要的节制与肉体的接触。首先，我们必须重提该书最初的对话，当时，两个对话者开始讨论作为管理家务的知识的家政学。苏格拉底提到一些人，他们有才能和办法，但是却拒绝发挥它们，因为他们听命于内心深处那些看不见的男女主人：懒惰、精神颓废、无所用心，而且女主人比其他人更难以对付：她们贪吃、狂饮、淫荡，还有疯狂的野心。[36]那些屈服于这类专制欲望的人注定要毁坏自己的

身体、灵魂和家庭。但是，克利托布勒说他已经战胜了这些敌人：他的道德训练使他具备了足够的自制力（enkrateia）。他说："当自我检查时，我发现我对这些情绪相当自制，因此，如果你告诫我去从事那些促进我的家业的事，我想你所说的女主人是无法阻止我去这样做的。"[32]这一点让克利托布勒有资格现在就担当起家长的职责，并且明白这些任务是最艰难的。我们必须知道，婚姻、家长的作用和家政管理都要求人已经能够自我管理了。

209

在较后面的章节中，伊斯索马克列举了一些自然赋予男女各自的不同特性，以便让他们在家庭中发挥各自的作用。其中，他提到了自我控制（enkrateia）。它事实上不是男人或女人独有的特征，而是一种两性共有的美德，就像记忆力和勤勉一样；这种自制力的大小因人而异。而且，这种美德的高贵价值在婚姻中的体现，就是把它给予夫妻中较好的一方：无论是丈夫，还是妻子，较好的一方就是最好地体现了这种美德。[33]

然而，在伊斯索马克那里，我们看到了他是怎样为了节制而自我节制，并且怎样引导他的妻子进行节制。因为在对话中有一段小插曲，它非常清楚地反映了夫妻性生活的某些方面：即化妆与打扮。[34]这在古代道德中是重要的话题，因为打扮提出了真实与快感之间关系的问题，而且，它在快感中加入一些人为的东西，这就打乱了自然调节快感的各项原则。对于伊斯索马克的妻子来说，爱打扮的问题并不关系到她的忠诚（这是全书假设的前提），更与她爱花钱的性格无关，而是在于妻子怎样才能在夫妻关系中表现自己并被丈夫视为快感对象和性伴侣。而且，这就是伊斯索马克有一天教导他的妻子时所讨论的问题。那天，他的妻子为了取悦于他（为了打扮得比真实的自己"面容更皎白"、双颊"更红艳"、身材"更苗条"），穿着一双高跟的凉鞋，用铅

210

白和阿看草(orcanète)化了浓妆。对于这种他要谴责的行为,伊斯索马克从两个方面作了回答。

首先是否定的回答。他批评化妆是假象。这种假象可以欺骗陌生人,但是无法欺骗与她共同生活的丈夫,因为他能够看到自己的妻子起床、出汗、流泪或沐浴后的样子。但是,伊斯索马克特别对这种骗人手法的批评主要是因为它违反了婚姻的基本原则。色诺芬没有直接引用人们长期以来经常碰到的格言,即婚姻是财产、生命和身体的一种结合(Koinōnia);但是,全书讨论的显然是这种三重结合的话题:关于财产的结合,他要求夫妻都应忘掉自己带来的那部分财产;生命的结合应该以振兴家业作为自己的目标之一;最后,他明确强调了身体的结合(tōn sōmatōn koinēsantes)。然而,财产的结合排除了欺骗;而且,如果丈夫使妻子相信他拥有其实并不存在的财富,那么他就会伤害妻子;同样,他们也不应该在身体上互相欺骗;丈夫不要在脸上抹朱砂,妻子也不应该用铅白来打扮自己。要恰当地共同拥有身体,就要这样做。在夫妻关系中,应该具有的吸引力是一种雄性与雌性之间自然而然的吸引力,像一切动物一样。"诸神使马对马、牛对牛、羊对羊成为世上最快乐的一对;同样,人(anthrōpoi)发现没有比毫无装饰的人体更令人快乐的了。"[40]正是这一自然的吸引力应该作为夫妻性关系和共同拥有身体的原则。伊斯索马克的"自我节制"(enkrateia)拒绝人们为了增强欲望和快感而使用的一切人为的矫饰。

但是,这就提出了一个问题:妻子怎样才能一直是丈夫的性欲对象?她怎样才能确信将来有一天不被另一个更年轻貌美的女人所取代呢?伊斯索马克的年轻妻子明确地提出了她的问题。如果不只是要看上去漂亮,而是真的漂亮并且保持她的美丽,那么她要做什么呢?[41]回答的方式有点怪,还是说家务和家



政管理将是决定因素。伊斯索马克认为,不管怎样,如果妻子恰当地完成了她的家务,那么她的真正美丽就有了充分的保证。因为他是这样来解释的,她在履行自己的职责时,不要呆坐着,像个奴隶似的低头哈腰,或者像一个妖艳的女人那样游手好闲。她要站起身来,进行监督和检查,在各个房间里来回检查工作的进展;笔直地站立和行走将会让她的身体具有这种被希腊人认为是自由人的形体特征的风度和举止(伊斯索马克后来还指出男人通过主动承担一个工头的责任,会像士兵和自由民一样雄壮有力)。[42]同样,对于家庭主妇来说,揉面团、抖动和整理衣服床单是有益的,[43]这样可以塑造和保持身体的健美。管理者的地位也有它相应的美的形体。而且,妻子的衣服要干净和漂亮,以便与她的女仆们区分开来。最后,妻子总是比女仆们优越,她不像一个女奴那样听命于人和身不由己,而是自愿地取悦丈夫。色诺芬在这里似乎引证的是他在别处提到的一个原则,即人通过强暴获得的快感远不如那种自愿提供的快感,[44]而后者正是妻子能够提供给丈夫的。因此,凭借与其特殊地位相关的体态美的形式和取悦(charizesthai)丈夫的自由意志,家庭主妇总是优越于家中的其他女人。

在这本专门讨论管理家务——妻子、奴隶、家产——的"男性"艺术的书中,作者没有提到妻子的性忠诚和丈夫应该是她惟一的性伴侣的事实:这是一条大家都接受的必要的原则。至于丈夫明智的节制态度,它从没有被界定为他给予了妻子对他的所有性活动的独占权。在这种婚姻生活的审慎实践中起作用的,也是对家政的有效管理、对家庭必须保持的安宁和对妻子所能期待的对象来说必不可少的,就是作为合法的妻子,她能够保持婚姻赋予她的优势地位:不要感到自己没有别的女人更受丈夫的宠爱,不要失去了自己的地位和尊严,不要让别的女人取代

212

213

了自己在丈夫身边的地位,这些对于她来说是最重要的。因为对婚姻的威胁不是来自丈夫在各处拈花惹草,而是来自妻子与其他女人之间为了家中的地位和优先权可能产生的争斗。"忠诚的"(pistos)丈夫并不会把婚姻的状态与拒绝一切婚外性快感联系起来,而是始终维持婚姻所认可的妻子的各种特权。而且,在欧里庇德斯的悲剧中出现的那些"受到丈夫不忠对待的"妻子们就是这样想的。美狄亚大声抱怨雅森的"不忠":娶了美狄亚之后,他又娶了一位高贵的妻子,并将会生儿育女,这些后代将让美狄亚的孩子忍受屈辱和奴役。[39]而且,让克罗莎为她所认为的库苏斯的"不忠"而哭泣的,是她将不得不过一种"没有儿女"的生活,"孤独地住在一间破屋里"。这是因为——至少,人们让她相信——在"她的家中"(也是伊莱克修斯的家中),一个"没有母亲、没有姓名的某个女奴的儿子"将成为"主人"。[40]

结婚行为本身就意味着好丈夫必须保护妻子的这一优越地位。但是这一地位不是一劳永逸的;它没有得到丈夫的道德承诺的保证;除了离弃和离婚外,这一地位的削弱总是会发生的。然而,色诺芬的《家政学》和伊斯索马克的讲话所要指出的是,如果丈夫的智慧——他的"节制"(enkrateia)和他作为家长的本领——总是让他承认妻子的各种特权,反过来,妻子为了保持这些特权,应该很好地在家务及其相关的事务中履行自己的职责。伊斯索马克从一开始就没有向他的妻子承诺我们所理解的"性忠诚",甚至也没有答应过她不必害怕失宠;而是向她保证,作为家庭主妇,她的活动、风度和举止让她比女仆们更加有魅力,他还让她确信,她可以在家中保持最高贵的地位,一直到老。而且,他建议她在品德高尚与照顾家庭方面与他比赛;如果她赢了,那么她就不必担心什么竞争对手了,即使对手是年轻的。伊斯索马克对他的妻子说:"但是,你品尝到的最温柔的快感,就是

当你表现得比我好时，你就让我成了你的奴仆，当不再害怕自己随着年龄的增长而在家中不受重视时，你就可以确信，随着逐渐衰老，你愈是被你的丈夫当作伙伴，被你的孩子们当作家庭主妇，那么你在家中就愈是会受人尊重。"[47]

因此，在这种婚姻生活的伦理中，要求丈夫做到的"忠诚"不同于婚姻强加给妻子的性专一。它关系到维护妻子的地位、她的各种特权和她对其他女人的优势。而且，如果它假定了某种男女之间的行为的相互性，那么这是因为男性的忠诚对应的不是妻子良好的性行为（这总是假设），而是她知道怎样在家中表现自己和管理家务的方式。因此，这是一种相互性，但却是一种必不可少的不对等，因为这两种相互依赖的行为不是以相同的要求为基础的，而且也不遵循相同的原则。丈夫的节制属于一种有关管理、自我管理和管理妻子的艺术；他必须既管束又尊重妻子，因为她对丈夫来说是一个顺从的家庭主妇。

215

三、节制的三种策略

216

在公元前4世纪与公元前3世纪初叶，还有其他一些文献也说明了从男人方面来看，婚姻的状况至少需要某种性节制形式的主题。其中，有三篇文献特别值得研究：柏拉图在《法律篇》中讨论婚姻的各种准则与责任的章节；伊索克拉底对尼古克勒怎样支配自己婚姻生活的说明；被人们归在亚里士多德名下的、其实是出自亚里士多德学派的论著《家政学》。这些文献的意图各不相同：第一篇文献提出了一整套在一个理想的城邦里规范行为的权威体系；第二篇文献则规定了一位尊重自己与其他人的专制君主

的个人生活风格的特点;第二篇文献试图为男人界定各种有助于他管理家庭的原则。但是,无论如何,没有一篇文献像色诺芬的《家政学》那样谈到土地所有者的生活方式,也没有因此提到这位土地所有者应该在妻子的帮助下承担管理家产的任务。尽管各

217

不相同,但是这三篇文献似乎都比色诺芬更清楚地指出了一种接近于所谓的"双重性独占"原则的要求。因此,它们似乎想把一切男人的和女人的性活动都限定在单一的婚姻关系中。丈夫像妻子一样受到约束,或者至少坚持除了自己的妻子之外,不到其他人那里寻找性快感。因此,这是某种对等的要求;而且其目的是把婚姻界定为道德上可以接受的性关系的特殊的和惟一的所在。然而,读过这三篇文献就会发现,以回溯的方式从中找出一个在以后的婚姻实践中作为司法的和道德的框架的"相互性忠诚"原则,这是错误的。因为在这些文献中,要求丈夫节制的责任或劝告,如他只以自己的妻子作为性伴侣,不是他自己订立的个人承诺的结果,而是一种政治规范的结果,这在柏拉图的法律中是强制的结果,而在伊索克拉底与伪托亚里士多德之名的人那里,则是男人通过一种对自己的权力的审慎限制来约束自己的结果。

1. 因为在《法律篇》中,柏拉图规定人到了适当的年龄(男人在25至35岁之间)就要结婚,优生优育,而且无论是男人还是女人,不要有婚外性关系,所有这些规定采取的不是一种自愿

218

道德的形式,而是一种强制的法规。柏拉图确实多次强调过在这方面立法的困难,[48]他感兴趣的是,只在失序和大多数人无法自我节制的情况下,某些措施要采取法规的形式。[49]总之,这种道德的各项原则总是与国家的需要直接相关的,而决不涉及家政、家庭和婚姻生活的各种内在要求:人们应该考虑到,美满的婚姻是有益于城邦的,而且为了城邦的利益,孩子们应该是"尽善尽美的"。[50]从对城邦有益的方面来看,婚姻要避免富人之间



的联姻;[51]对新婚夫妇要进行仔细的检查,看看他们是否已经为自己的生育任务作好了准备;[52]还要规定丈夫在整个生育年龄期间只让合法的妻子受孕,而没有其他性关系。[53]所有这些都是与理想城邦的特殊结构联系在一起的,它们与一种以对节制的自觉探求为基础的节制风格相当不同。[54]

然而,我们应该注意到,柏拉图在谈到规范性行为时,对法律的信任是有限的。他认为,如果人们只利用法律规范和威慑力量来控制如此激烈的性欲,那么法律无法收到充分的效果。[55]人们应该采取一些比较有效的说服手段。为此,柏拉图列举了四种说服手段。首先是舆论:柏拉图提到了乱伦的情况,他问道:一个人怎样才能做到无论他的兄弟姐妹、儿子或女儿多么美丽,他都不会对他们产生性欲呢?这就是说,他们总是听人说起这些行为是"神所痛恨的对象",而且有关这个问题,没有人会听到其他说法。因此,对于所有应受责备的性行为,"公众舆论"同样应该具有一种"宗教的特征"。[56]其次是荣誉:柏拉图提出了运动员的例子。在赢得比赛的胜利的欲望驱使下,运动员们遵循一种严格节制的养生法,在整个训练期间,不接近女人或男童。因为战胜快感这些内在的敌人要比战胜竞争对手好得多。[57]第三是人类的荣耀:柏拉图在这里引用了一个以后经常被人使用的例子;它有关那些成群结队地生活的动物,但是其中每个动物都生活在其他动物之中,"过着一种完全没有性交的禁欲生活"。当到了生育年龄时,它们就分开了,结成永久的配偶关系。但是,我们应该明白,这里所引用的这种动物配偶关系不是一种普遍的自然原则,而是人们应该接受的挑战:提起这样一种实践,怎么不会激发起有理智的人们表现出"比野兽更有德性呢"?[58]最后是羞耻:它通过减少性活动的频率,"削弱了性活动的暴虐"。人们不必禁止性活动,但是公民们应该"保守这些活动的

219

220



秘密”，而且要感到公开地干这些事是“一种耻辱”，这一切的根据在于“习俗和不成文法所要求的一种义务”。[63]

因此，柏拉图的法律提出了一种对于男女双方来说是对等的要求。这是因为他们为了共同目标扮演了某种角色——即作为未来公民的生育者，所以他们同样都受制于相同的法律，而且后者强加给他们的限制也是相同的。但是，我们必须看到，这种对等并不意味着夫妻双方是因为一种内在于婚姻关系之中并且作为相互承诺的个人关系而被迫遵守“性忠诚”的。这种对等不是建立在夫妻之间的一种直接的和互惠的关系之上，而是建立在一种决定夫妻双方的要素上：即他们双方都同样遵守的各项原则和法律。他们确实应该自觉地遵守它们，而且是要通过自我说服的方式。但是这种自我说服与夫妻之间应有的爱情无关；它指的是人应该尊重法律，或者人应该关心自己、自己的名声和荣誉。强迫人们这样做的，是以尊重或羞耻、名誉或光荣的方式出现的个人与自身、与城邦的关系，而不是与其他人的关系。

我们可能注意到，在阐释有关“爱的选择”的法律时，柏拉图设想了两种可能的说法。按照其中的一种说法，要禁止任何男人侵犯一个出身良好而不是他合法妻子的自由女人，禁止他在婚外生育，以及“以违反自然的方式”向男人们播撒“不结果实的种子”。另一种说法绝对禁止各种男性之爱；对于婚外的性关系，只有当这种丑行没有逃过“所有男男女女”的眼睛时，柏拉图才考虑加以惩罚。[64]的确，这种把性活动限制在婚姻之中的双重义务牵涉到城邦的安定、它的公共道德和优生条件，而与属于夫妻对等关系的那些相互义务没有关系。

2．伊索克拉底的这本著作是尼古克勒对他的同胞们的一篇演讲。它十分明确地把他对节制和婚姻的思考与行使政治权力联系了起来，这篇演讲是与伊索克拉底对尼古克勒的谈话同

时的,即在尼古克勒执政之后不久:演讲者向这位年轻人提供了有关个人行为和统治的建议,认为这些应该能够成为供他后半生使用的永恒宝藏。尼古克勒的讲演估计是一篇君主的致词,它向他的臣民们解释他们应该怎样对待他。然而,这本著作的第一部分都是用来证明君主权力是正当的:君主体制的各种优点、统治者家族的各种权利、君主的种种个人素质。而且,一旦确立了这些正当性,那么公民们应该服从和热爱他们的君主也就得到了界定:他们的君主可以凭自己的美德要求臣民们服从他。因此,尼古克勒用了相当长的篇幅来说明自己的素质:首先是他在财政、刑法和与外国建立或恢复友好关系方面[61]表现出的公正(dikaiosunē),然后是节制(sōphrosunē),他只是把它理解成对性快感的控制。而且,他还解释了这种节制的各种形式和理由,认为它们与他在国内所行使的君主权力直接相关。

他最后引证的理由关系到他的后代和家族没有私生子的必要性。他的家族可以重获出身高贵的辉煌,他的家谱可以一直追溯到诸神。“对于即将出世的孩子,我的感情与其他君主不同。我不认为一些孩子应该出身低贱,另一些则是出身高贵;我也不认为我的孩子中一些是私生的,另一些是合法的;所有的孩子应该本性相同,都能将他们的血统,从他们的父母那儿,追溯到伊瓦戈拉,他是我的父亲,一个凡人;再到艾阿戈的儿子,他是半人半神;直至宙斯和诸神。任何一个我生的孩子都不应该被剥夺这种相同的高贵出身。”[62]

对于尼古克勒来说,节制的另一个理由在于管理国家与管理家务之间的连续性与同质性。界定这种连续性的方式有两种:根据的是人应该尊重他建立的与别人的一切组合关系(koinōniai)的原则;因此,尼古克勒不想像那些尊重自己其他的承诺、却宁愿伤害已经与自己结成终身伴侣关系(koinōnia pantos

tou biou)的妻子的人一样行事：既然人们认为不应该忍受妻子所作所为的折磨，那么他们就不应该让妻子因为自己的快感享受而痛苦；要想做到公正，君主应该公正地对待自己的妻子。[63] 但是，在君主家庭的井然有序的管理与公共政治的井然有序的管理之间也有连续性和同构性："好的君主应该努力用一种和谐的精神来统治，不仅在他统治的国家中，而且在他自己的家中，在他居住的地方；因为所有这一切工作都要求自我控制和公正。"[64]

尼古克勒在全书中引证的节制与权力之间的联系特别被理解为对其他人的控制与自我的控制之间的一种本质关系，根据的是伊索克拉底在第一次对尼古克勒的谈话中已经阐述过的一般原则："像管理其他人一样，管理你自己(archē sautou)，而且要知道一个国王的最高尚的行为，就是不要做快感的奴隶，控制他的欲望要严于控制他的同胞们。"[65]这种自我控制是统治其他人的道德条件，尼古克勒一开始就以身作则；与许多专制君主的所作所为不同，他没有利用手中的权力来霸占其他人的妻子或孩子；他记得男人们多么珍惜他们的妻子和后代，而且多少次的政治危机和革命就是起因于滥用这种权力。[66]因此，他极其小心地避免类似的指责：一旦他占据了最高权力，我们就可以看到，"除了他的妻子之外"，他不与"其他人"发生肉体关系。[67]但是，对于节制，尼古克勒还有更积极的理由。首先，他想为他的同胞们作出表率；当然，我们应该明白，他不是要求他的国民们实行一种类似的性忠诚；他似乎并不想把它作为一种普遍的准则；他的道德的严格性应该被理解成一种对美德的呼唤和一种反对总是危害国家的放荡行为的榜样。[68]伊索克拉底在对尼古克勒的谈话中提到过这种君主的道德与人民的道德大体上相似的原则："你要记住，人民的道德(ēthos)类似于统治者的道德，所以你要用自

己的节制(sôphrosunē)来为其他人作出榜样。当你看到因为你的行为(epimeleia),你的臣民们就有了更富裕的生活和更节制的道德(euporōterous kai sôphronesterous gignomenous)时,你将会证明你的君主统治的价值。”[19]然而,尼古克勒不想满足于让群众和他一样;他同时想(不自相矛盾地)与其他人、精英人物、甚至是那些最有道德的人区别开来。这同时不仅是有关榜样的道德公式(因为他表现得比最好的人还要好,所以他是大家的榜样),而且是为了在贵族政体中争夺个人权力的政治公式和维护开明的、节制的君主专制的坚实基础的原则(在人民看来,他天生就有比最有道德的人还多的美德)。他说:“我发现,大多数的人都控制了自己的全部行为,但是那些最好的人却因为男童和女人而激发起了身上的欲望,并且让欲望征服了自己。因此,我想表明自己是能够保持坚定性的,这不仅要求我胜过一般的群众,而且还要胜过那些为自己的美德而骄傲的人。”[20]

但是,我们必须明白,这种作为榜样和优越性的美德不应该把它的政治意义归因于一个简单事实,即这是一种公认的高尚行为。事实上,它向被统治者们表现了君主与自身的关系形式:这是重要的政治要素,因为正是这种与自我的关系改变和调节了君主使用统治其他人的权力的方式。因此,根据它表现出来的优点和确保它的合理结构,这一关系本身就是重要的。这就是为什么尼古克勒提到他在大家面前经过了一场节制考验。其实,在某些情况下,到了一定的年纪,人不难做到公正,不要金钱或快感;但是,如果人在年轻的时候获得了权力,那么让他表现出节制就是一场素质的考验。[21]此外,他还强调他的美德不仅是本性的流露,而且是他思考的结果(logismos):因此,他的良好行为不是碰巧或环境所致,而是自愿的和一贯的。

因此,经过最危险处境的考验并且永远得到理性保证的君

主节制，有助于在统治者与被统治者之间建立一种契约：被统治者们可以服从他，而他必须控制自我。要能够让臣民服从，就必须以君主的美德作保证。因为君主能够通过他对自我的控制来节制统治其他人的权力。因此，尼古克勒说完自己之后，为了鼓 227 励他的臣民们服从他，又重提以上论据："我这样充分地谈论自己……是为了不给你们留下不尽心尽力执行我给你们的劝告和规定的借口。"[72]君主与自身的关系以及他把自己塑造为道德主体的方式是政治体制中的一个重要部分；他的节制也是其中的一部分，而且有助于政治体制的稳定。君主还应该实行一种禁欲，并且身体力行："总之，对运动员的健身要求是没有对国王强化其灵魂的要求来得重要，因为任何比赛具有的价值都无法与你们国王每天为之奋斗的价值相比。"[73]

3．至于归在亚里士多德名下的《家政学》，我们知道关于它的写作时间存在着许多问题。一般认为该书的第一卷和第二卷是一部"伟大时代"的作品——要么是由亚里士多德的嫡传弟子根据笔记编撰而成的，要么是第一代逍遥学派中的某位成员的作品。总之，我们可以暂时把该书的第三部分，或者至少是很晚才出现的那"丢失的"第三卷的拉丁文"改写本"或"改编本"放在一边。该书的第一卷要比色诺芬的论著简要和单薄得多，但是它同样是一种对家政管理艺术（technē）的反思。它的目的是在 228 家庭方面界定各种"获得财产"和"利用财产"（ktēsasthai，chrēsasthai）的行为。[74]这本书阐述的是一种治理艺术，对人而不是对物，而且它根据的是亚里士多德在别处所阐述的原则，即在《家政学》中，人们更关心的是人，而不是没有生命的财产。[75]其实，《家政学》对领导、监督、控制也给予了一些根本的指导（但不像色诺芬那样用很大篇幅来谈耕种的技术）。它是一本家长手册，即一家之长必须首先"关心"（epimelein）自己的妻子。[76]

这本书强调的各种价值几乎与色诺芬的著作相同：即颂扬农业，认为农业与手工艺人的职业不同，能塑造“有男子气概的”个人；肯定农业本质上具有原始的和基础的特点，肯定它对城邦具有必不可少的价值。[77]但是，这本书的一些基本概念还带有亚里士多德的标记，而且特别是在对婚姻关系的自然基础和它在人类社会中的特殊形式的双重强调方面。

作者认为男女的结合（koinōnia）是一种“自然存在”的事情，而且在动物那里可以找到实例：“它们的结合是一种绝对必然性的后果。”[78]这是亚里士多德一贯的观点，比如在《政治学》中，这种必然性是与生育直接相关的，[79]而在《尼可马克伦理学》中，人被看成一种自然地“共同栖息的”、注定要成对地生活的生物。[80]但是，关于这种“结合”，《家政学》的作者认为它具有其他物种所没有的特点：这并不是说动物们不知道各种结合的形式已经超越了简单的生育配偶关系，[81]而是指，在人类中间，把男女结合起来的目的不是简单地在于“生存”，而是“好好地生存”（einai, eu einai），这是亚里士多德做出的一种重要区分。对于人类来说，无论怎样，男女成对的生活使他们可以在一生中相互帮助和支持；至于生育，它不只是保证人类的繁衍，而且还是为“父母自身的利益”服务的。因为“当他们年富力强时，他们精心照顾这些弱小的孩子，作为回报，当他们上了年纪、体力不济时，他们会从长大了的孩子那里得到照顾”。[82]而且，自然像它现在所做的那样要求男人与女人准备好这样进一步改善生活；正是着眼于共同生活，“它安排了男女这两种不同的性别”。男人强壮，女人胆小；男人在运动中获得健康，女人喜欢家庭生活；男人把财产带回家中，女人照看家中的一切；男人供养孩子，女人教育孩子。可以说，自然已经安排好了家政的管理和夫妻双方应该承担的角色。这里，作者从亚里士多德的原则出发，重新回到了色诺芬

230 举例说明过的一种传统描述的图式。

在这种有关自然补充性的分析之后,《家政学》的作者立即谈到了性行为的问题。而且,这方面的段落既简短又简略,因而有必要把它全文引述:“首要的职责是不能做任何不正义的事:大家都不必忍受一种不义。这正是公共道德的结论:女人不应该遭到不公正的对待,因为正如毕达哥拉斯学派所说的,女人在家里是一个乞求者,她是一个从娘家出去的人。然而,丈夫对待妻子的不公是他的非法外遇(thurazesunousiai)。”[23]这里没有谈到女人的行为,这并不奇怪,因为要求女人的法规是众所周知的,而且我们在这儿谈的完全是一种男主人的行为指南:正是他们的行为方式成了问题。我们可能还注意到,对于丈夫应该对妻子采取什么性行为、如何履行夫妻的责任或有关廉耻的法规,这本书一字未提(色诺芬的书除外),它关心的是别的问题。

首先,我们可能注意到,这本书非常明确地把性关系问题放在夫妻的公正关系的一般范围内。然而,这些关系是什么呢?它们应该具有什么形式呢?尽管这本书较早表明了规定男女结合应该采取何种“关系”(homilia)的必要性,但是对它的一般形式和原则却只字未提。但是在其他著作中,而且特别是在《尼可马克伦理学》和《政治学》中,亚里士多德在分析夫妻关系的政治本性——即夫妻关系中的权威型式——时,却回答了这一问题。

231 在他看来,男女之间的关系显然是不平等的,因为男人的作用就是管理女人(由于许多原因而可能造成的相反情况,则是“反自然的”[24])。然而,这种不平等应该小心地与另外三种不平等区别开来:即主人与奴隶之间的不平等(因为妻子是自由人)、父亲与他的孩子们之间的不平等(而且它产生了一种君主形式的权威),最后是在城邦中作为统治者的公民与作为被统治者的公民之间的不平等。如果因为丈夫对妻子的权威比起前两种关系来

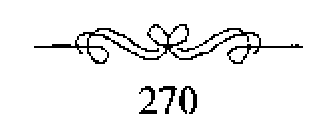


更弱、更不全面，那么它就没有在严格意义上的“政治”关系中、即在城邦自由公民之间的关系中所具有的暂时性的特点。这就是说，在一种自由政体中，公民们轮流作为统治者和被统治者，而在家庭中，丈夫却应该永远保持优越性。[55]夫妻作为自由民是不平等的，但是这种不平等是一种建立在自然差异的基础之上的决定性的不平等。正是在这一意义上，夫妻关系的政治形式是贵族统治：它总是让最优秀的人来统治，每个人都是按照他的长处和价值的大小得到他的权威、角色和作用。正如《尼可马克伦理学》所说的：“丈夫对妻子的权力看来带有贵族统治的特点；这就是说，丈夫是根据自己优点（kat'axian）的多少来行使权力的，而且是在那些应该由男人来作主的事情上。”这就要求像所有贵族统治的做法一样，丈夫要给妻子一份她力所能及的事情做（如果丈夫想包揽一切的话，那么他就把自己的统治变成了一种“寡头制”[56]）。于是，与妻子的关系也就作为一种公正问题被提了出来，它直接是与婚姻关系的“政治”本性相关的。《大伦理学》指出，只要儿子还没有独立生活，父子关系不可能是公正的，因为儿子只是“他父亲的一部分”。主奴之间也不可能有公正性的问题，除非是把它理解成一种“家庭内部的管理”公正。与妻子的关系则不同：毫无疑问，妻子总是低丈夫一等，而且应该决定夫妻关系的公正不可能是与决定公民之间关系的公正相同的；然而，因为它们之间的相似性，夫妻应该处于一种“非常近似政治公正”的关系之中。[57]

232

然而，在《家政学》讨论丈夫应该采取什么性行为的问题的章节中，作者似乎谈的是另外一种公正。他提到了毕达哥拉斯的一种说法，强调妻子“在家中是一个乞求者，她是一个从娘家嫁出去的人”。但是，再仔细看看就会发现，这种关于乞求者的提法——一般指的是妻子出身于另一个家庭，而且在她丈夫的

233



家中感到不像"在自己家中"一样这一事实——不是为了界定丈夫与妻子之间一般应有的关系型式。这些关系带有肯定的形式，并且与应该支配它们的不平等的公正相一致，这些都在前面的章节中间接地提到过。我们可以假定，作者在提到这一乞求者形象时，想提醒大家的是，妻子不应该根据婚姻来要求丈夫的性忠诚；但是，在已婚女人的处境中，有某种东西要求丈夫有所节制和约束；这就是她的软弱地位，使得她像一个从娘家嫁出去的乞求者一样顺从丈夫的善良意愿。

至于这些不公正行为的本质，很难根据《家政学》这本书说清楚。这些不公正的行为是"外遇"(thuraze sunousiai)。"sunousiai"可以用来表示一种特殊的性交，它也可以指一种"交易"、一种"暧昧关系"。如果我们要对这个词作狭义解释的话，那么它包括一切在"家庭之外"进行的性行为，它们对于妻子来说，是一种不公正：这样的要求似乎不太可能出现在一本相当接近日常道德的著作中。相反，如果我们用"关系"的最广泛的意义来定义"sunousiai"一词，那么我们就会明白为什么在行使权力中会有一种不公正，而且这种权力还是必须按照每个人的价值、优点和地位来分配的：一种婚外恋、一个小妾，也许还有私生子，这些都是对妻子尊严的严重损害。不管怎样，丈夫的性关系中任何威胁到妻子特权地位的东西，在贵族式的家政管理中，都会以某种方式损害到家政管理中必要的和关键的公正。由此看来，《家政学》的说法与色诺芬的理解在具体内容上相距不大，因为伊斯索马克向他的妻子保证过，只要她行为端正，就决不会损害她的特权和地位。[28]此外，我们必须注意到，那些随后立即提到的论点与色诺芬十分接近：丈夫有责任在道德上培养妻子，还有批评打扮(kosmēsis)是夫妻之间应该避免的谎言和欺骗。但是，色诺芬把丈夫的节制当作谨慎而明智的家长的一种作风，而亚里士多



德的著作则把它纳入那些应该调节人类社会关系的不同公正形式之间的多种相互作用之中。

毫无疑问，很难确切地说出《家政学》的作者允许或禁止想举止得体的丈夫具有哪些性行为。然而，无论具体形式如何，丈夫的节制似乎不是源于夫妻之间的个人感情，而且，它也不是像人们要求妻子严格保持性忠诚那样强加给丈夫的。正是在权力与职能的不公正分配的背景下，丈夫应该给予妻子一种特权；而且，只有通过一种自觉的态度（无论是出于利益的考虑，还是出于明智的考虑），他才能够像懂得如何行使贵族统治权力的人一样，认识到每个人应该得到的东西。在此，丈夫的节制还是一种有关行使权力的伦理，但是，这种伦理被理解成一种公正形式。这是对夫妻关系和双方的美德应有的地位的一种不平等的、却又是正常的界定方式。但是，我们不要忘了，这种对夫妻关系的理解方式并不排斥众所周知的对友谊关系的强调。《尼可马克伦理学》集中了所有这些要素——公正、不平等、美德和贵族管理方式；而且，亚里士多德正是通过它们界定了丈夫对于妻子的友谊的特点；丈夫的这种"友谊"(philia)"正是我们在贵族统治中发现的友谊……它与美德成正比；杰出的人在利益上具有优先权，而且，每个人都获得了他应得的那部分。这也是公正的特点。"[89]而且，亚里士多德在后面还说："丈夫对妻子以及一般意义上的朋友对朋友的相处之道，显然就是公正的法则如何得到遵循。"[90]

因此，在古典时代的希腊思想中，我们发现了一种婚姻道德的诸要素，这种道德分别向夫妻双方提出了拒绝一切婚外性活动的类似要求。性行为只限于夫妻之间，这种法规原则上是城邦和家庭的法律通过女人的地位强加给女人的，但是，有些人也认为这一法规同样适用于男人；无论如何，这是从色诺芬的《家

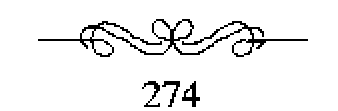
政学》、伪亚里士多德的《家政学》或柏拉图和伊索克拉底的某些文献中得出的忠告。在一个法律和习俗都不包含类似要求的社会里，这些文献显得很孤立。情况也确实如此。但是，我们似乎不可能从中发现这些文献最先勾勒出一种夫妻相互忠贞的伦理，并且开始了一个后来被基督教赋予一种普遍形式、一种绝对必要的价值和整个制度的支持的将婚姻生活法典化的活动。

对此，我们有几个理由。除了柏拉图的城邦（其中，相同的法律以相同的方式适用于所有的人）之外，要求丈夫实行的节制与强加给妻子的节制之间既没有相同的根据，也没有相同的形式：后者是直接来自于一种合法地位和一种把她置于其丈夫的权力之下的法定依赖性。而前者则相反，它取决于一种选择和一种赋予自己生活某种方式的意愿。可以说，这是风格问题：因为男人想要对自己的行为进行控制，并且有节制地控制其他人，所以他必须要节制自己的行为。由此可见，这种节制——比如在伊索克拉底那里——是一种高雅的表现，其示范价值并不具有一种普遍原则的形式；而且，色诺芬，甚至亚里士多德伪篇的作者都没有明确规定过要否弃一切夫妻关系之外的性关系，在伊索克拉底那里，这种否弃并不具有一种明确的约束形式，而是一种功德。

而且，无论这种规定是否对等（如在柏拉图那里），要求丈夫实行的节制不是以夫妻关系的特殊本质和专有形式为基础的。毫无疑问，这不是因为他是已婚的，所以他的性活动必须有所约束，进行一定的节制。但是，要求他这样做的，不是他与妻子的关系，而是已婚男人的地位：结了婚的男人，就要像柏拉图的城邦所要求的那样，遵循它所规定的方式，为它养育它所需要的公民；他还要以丈夫的名义管理家务，应该让家庭秩序井然和兴旺发达，而且他的优雅举止应该被大家视为持家有道的象征和保

证(色诺芬和伊索克拉底);婚后,男人就有责任根据婚姻和妻子本性特有的不平等的方式实施各种公正的法则(亚里士多德)。 238
这里,根本不存在任何排斥个人感情、爱情、友情和关心的东西。但是,我们必须明白,这种节制(sōphrosunē)的必要性决不是相对于妻子而言的,而且也不是只限于把夫妻作为个体而结合在一起的关系中。丈夫必须要求自己节制,因为已婚这一事实让他进入了各种责任或要求的特殊的相互作用中,而且这关系到他的声誉、财富、与其他人的关系、在城邦中的威望和他要过一种高尚和美好的生活的意愿。

于是,我们可以知道,为什么男人的节制和女人的美德能够表现为两种同时要做到的要求,而且,每一个都是以自己的方式和自身的形式来自于婚姻状态的要求。不过,有关作为夫妻关系的基本要素的性实践的问题可以说几乎还没有被提出。直到很晚,夫妻之间的性关系,他们应该采取的方式、被允许的性姿式、他们应该遵循的羞耻感,还有他们所表现和加强的关系强度,才成了人们反思的一个重要因素。夫妻之间的全部性生活才在教士守则中引发了一整套非常详尽的法典规范。但是,普吕塔尔克在此之前不仅提出了有关夫妻之间性关系的方式问题,而且提出了有关夫妻感情的意义问题。此外,他还强调相互愉悦对于夫妻双方感情的重要性。这种新伦理的特点不仅在于男人与女人只能有一个性伴侣——配偶,而且在于他们的性活动将作为他们夫妻关系的一个基本的、关键的和特别微妙的因素而受到人们的置疑。 239
在公元前4世纪的道德反思中,这种新伦理尚未出现。但是,这并不意味着性快感在希腊人的婚姻生活中对于夫妻之间的相互理解毫无重要性可言:这无论如何都是另一个问题了。但是,为了理解为什么把性行为作为道德问题来对待,我们必须强调,在古典希腊思想中,人们不是从夫妻



的个人关系出发去探讨他们的性行为的。只有到了生儿育女的时候，夫妻之间所发生的一切才是重要的。除此之外，他们共同的性生活不是反思和规范的对象：人们置疑的热点是节制，即夫妻双方各自出于一些原因需要表现出与他们的性别与地位相应的节制。节制不是夫妻共同的事情，而且，他们也没有必要担心对方是否节制。在这一方面，它与基督教的教士守则相去甚远，因为后者认为，夫妻双方必须为对方的贞洁负责，不让对方犯下肉体上的罪恶——要么通过无耻的诱惑，要么通过严厉的拒绝。在古典时代的希腊，道德家们规定婚姻生活中的双方都要节制；但是双方的节制属于两种不同的与自我发生关系的方式。妻子的美德构成了一种顺从行为的相关物和保证；男方的节制则属于一种自我约束的统治伦理。

注 释

①⑦ 德谟斯泰尼：《驳斥尼埃拉》，122。

② R.范·高立克：《古代中国的性生活》，第144—154页。

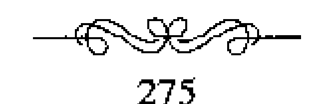
③ 我们必须避免把基督教有关夫妻关系的教义图式化，认为夫妻关系只具有生育的目的，并且排斥性快感。事实上，基督教的这一教义是复杂的，有讨论余地的，而且产生过许多不同的学说。但是，这里我们必须记住，夫妻关系中的性快感问题、它所应有的地位问题、人们必须对它采取的预防措施，以及人们必须对它作出的让步（鉴于对方及其欲望的虚弱），构成了人们积极思考的中心。

④ 参见《论不育》，该书被人们归在亚里士多德的名下，长期以来被认为是《动物的历史》的第六卷。

⑤ 同上，第二章。

⑥ 色诺芬：《家政学》，VII，11；柏拉图：《法律篇》，772d—773e。

⑧ 普吕塔尔克：《梭伦传》，XX。我们还在毕达哥拉斯的教义中找到了有关夫妻责任的证据；第欧根尼·拉尔修是这样转述的："伊耶洛尼姆补充道，毕达哥拉斯走下地狱……他看到那些生前没有履行他们夫妻责任的人在那里受到折磨（tous me thelontas suneinai tais heauton gunaixi）。"



《哲学家们的生平》,VIII,1,21。

⑨ 里西亚斯:《论埃拉托斯泰尼的谋杀》,33。参见帕默罗伊的《女神、妓女、妻子和奴隶:古代经典时期的妇女》,第86—92页。

⑩ 里西亚斯:《论埃拉托斯泰尼的谋杀》,12。还参见色诺芬的《会饮篇》(IV,8)其中有关于丈夫能够用来隐瞒他在别处寻找性快感的计谋的暗示。

⑪ W.K.拉塞:《古代希腊的家庭》,1968年,第113页。

⑫ 色诺芬:《会饮篇》,VIII,3。

⑬ G.马修:《对伊索克拉底的〈尼古克勒〉的〈注释〉》,法国大学出版社,第130页。

⑭ 色诺芬:《家政学》,IV,2—3。

⑮ 色诺芬:《家政学》,I,2。

⑯ 关于对农业的赞颂以及历数它的种种好处,参见色诺芬的《家政学》第5章。

⑰ 色诺芬:《回忆录》,III,4。

⑱ 色诺芬:《家政学》IV,18—25。

⑲ 色诺芬:《家政学》,XXI,4—9。

⑳ 色诺芬:《家政学》,III,15。

㉑ 色诺芬:《家政学》,III,12—13。

㉒ 色诺芬:《家政学》,III,11

㉓ 色诺芬:《家政学》,VII,5。

㉔ 色诺芬:《家政学》,VII,11。

㉕ 色诺芬:《家政学》,VII,12。

㉖ 伊斯索马克强调取消夫妻双方因各自贡献大小所带来的差异。VII,13。

㉗ 色诺芬:《家政学》,VII,15。

㉘ 色诺芬:《家政学》,VII,19—35。关于家庭中各种空间因素的重要性,参见J.P.韦尔南:《爱斯提亚-赫尔默斯,论希腊人关于空间的宗教表述》,《希腊人的神话与思维》,I,第124—170页。

㉙ 色诺芬:《家政学》,VII,39—40。

㉚ 色诺芬:《家政学》,VII,22。

㉛ 色诺芬:《家政学》,VII,26。

㉜ 色诺芬:《家政学》,VII,31。



㉝ 他指出神是为了孩子才把男人和女人结合起来，法律则是为了家务才让男女结成伴侣。(色诺芬:《家政学》,VII,30)。

㉞ 色诺芬:《家政学》,VII,23。

㉟ 色诺芬:《家政学》,VII,12。

㊱ 色诺芬:《家政学》,I,22—23。

㊲ 色诺芬:《家政学》,II,1。

㊳ 色诺芬:《家政学》,VII,27。

㊴ 色诺芬:《家政学》,X,1—8。

㊵ 色诺芬:《家政学》,X,7。

㊶ 色诺芬:《家政学》,X,9。

㊷ 色诺芬:《家政学》,X,10。

㊸ 色诺芬:《家政学》,X,11。

㊹ 色诺芬:《希爱罗》,I。

㊺ 欧里庇德斯:《美狄亚》,V,第465页及次页。

㊻ 欧里庇德斯,《伊安篇》,V,第836页及次页。

㊼ 色诺芬:《家政学》,VII,41—42。

㊽ 柏拉图:《法律篇》,VI,773c 和 e。

㊾ 柏拉图:《法律篇》,VI,785a。

㊿ 柏拉图:《法律篇》,VI,783e,还参见 IV,721a,;VI,773b。

(51) 柏拉图:《法律篇》,VI,773a—e。

(52) 柏拉图:《法律篇》,VI,784a—c。

(53) 柏拉图:《法律篇》,VI,784d—e。

(54) 注意，一旦过了生育期，"那些行事纯洁的人将会获得荣耀，但是其他人将会得到相反的或者是不好的声誉"。柏拉图:《法律篇》,VI,784e。

(55) 柏拉图:《法律篇》,VIII,835e。

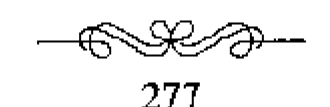
(56) 柏拉图:《法律篇》,VIII,838a—838e。

(57) 柏拉图:《法律篇》,VII,840a—c。

(58) 柏拉图:《法律篇》,VII,840d—e。

(59) 柏拉图:《法律篇》,VII,841a—b。

(60) 柏拉图:《法律篇》,VIII,841c—d。注意，至少按照柏拉图对法律的第一种说法，他是要说，只有"自由的"和"出身良好的"妇女是已婚的男子所不能碰的。不管怎么说，这是迪叶对原文所作的解释。罗宾将原文理解为它意指这一法律只对出身良好的自由男公民适用。



61 伊索克拉底:《尼古克勒》,31—35。

62 伊索克拉底:《尼古克勒》,42。

63 伊索克拉底:《尼古克勒》,40。

64 伊索克拉底:《尼古克勒》,41。

65 伊索克拉底:《尼古克勒》,29。

66 伊索克拉底:《尼古克勒》,36。关于这个热门话题,参见亚里士多德的《政治学》,V,1311a—b。我们可能注意到伊索克拉底提到过人民对那些到处寻欢作乐、却能公正治国的君主们是宽容的。《尼古克勒》,37。

67 伊索克拉底:《尼古克勒》,36。

68 伊索克拉底:《尼古克勒》,37。

69 伊索克拉底:《尼古克勒》,31。

70 伊索克拉底:《尼古克勒》,39。

71 伊索克拉底:《尼古克勒》,45。

72 伊索克拉底:《尼古克勒》,47。

73 伊索克拉底《致尼古克勒》,11。君主的个人的道德作为一个政治问题,是值得研究的。

74 亚里士多德的伪篇《家政学》,I,1,1343。

75 亚里士多德:《政治学》,I,13,125a—b。

76 亚里士多德的伪篇《家政学》,I,3,1,1343b。

77 亚里士多德的伪篇《家政学》,I,2,1—3,1343a—b。

78 亚里士多德的伪篇《家政学》,I,3,1,1343b。

79 亚里士多德:《政治学》,I,2,1252a。

80 亚里士多德:《尼可马克伦理学》,VIII,12,7,1162a。

81 亚里士多德的伪篇《家政学》,I,1343b。

82 亚里士多德的伪篇《家政学》,I,3,3,1343b。

83 亚里士多德的伪篇《家政学》,I,4,1,1344a。

84 亚里士多德:《政治学》I,12,1259b。在《尼可马克伦理学》(VIII,10,5,1161a)中,亚里士多德提到了妻子作为女继承人的权利。

85 亚里士多德:《政治学》I,12,1259b。

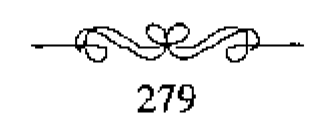
86 亚里士多德:《尼可马克伦理学》,VII,10,1,1152a。

87 亚里士多德:《大伦理学》,1,33,18。

88 然而,我们应该注意到,伊斯索马克提到过丈夫与家中女奴的关系可能造成与妻子竞争的处境。在此,具有威胁的,是丈夫的外遇。

⑧9 亚里士多德:《尼可马克伦理学》,VIII,11,4,1161a。

⑨0 亚里士多德:《尼可马克伦理学》,VIII,12,8,1162a。关于亚里士多德对友谊与婚姻关系的论述,可见J.-Cl.弗莱斯的《古代哲学中的友谊概念》(巴黎,1974年)。我们应该注意到,在亚里士多德于《政治学》中所描述的理想城邦中,他对夫妻关系的界定非常接近柏拉图的解释。一旦父母太老了,生育的责任就要中止:"在苟延残喘的岁月中,人们只是为了健康的原因或其他类似的原因而发生性关系。至于'丈夫与其他女人或妻子与其他男人'发生的性关系,最好把它们视为一种可耻的行为(mē kalon),只要发生在他们仍处于婚姻状况还被称作为妻子或丈夫时,就绝对如此,而且毫无例外。因为不难明白,如果这种错误发生在有生育能力的时候,那么它就会产生法律的后果。"参见亚里士多德的《政治学》,VII,16,1335b—1336a。



第四章

性　爱　论

一、一种可疑的关系

243

对于希腊思想来说，与男童关系中的快感享用是一个令人不安的主题。这在一个人们认为已经“宽容”了被我们称为“同性恋”的社会里，是自相矛盾的。但是，在此使用这两个术语也许不够慎重。

其实，同性恋概念不适合用来概括与我们完全不同的一种经验、各种评价方式与一种区分体系。希腊人并不把同性恋与异性恋对立起来，当作两种互相排斥的选择和两类截然不同的行为。而且，各种区分也不是以这一界限为标准的。从道德的观点来看，把有节制的和控制自我的人与沉溺于快感的人对立起来，要比区分各种人们最热衷的快感范畴重要。有了各种宽松的道德，人就既无法抵制女人的诱惑，也无法抵制男童的诱惑，更不用说后者比前者更严重了。在描绘专制男人、即让“性爱暴君占据自己的灵魂并控制了它的全部感情”[1]的人时，柏拉图是从两个同等的方面着手的，即这个专制男人一方面蔑视各种最基本的责任，另一方面又落入快感的普遍控制之中：“如果他爱上一个妓女，这对他来说只是一种新颖的和多余的知识，那

244



么他如何对待他的母亲，这位自然赋予他的长期朋友呢？而且，如果他对一位美少年产生了一种新的和多余的爱情，那么他又如何对待他的父亲呢？"[2]当有人指责阿尔西比亚德生活放荡时，这不是指责他这种或那种放荡行为，而是像博里斯泰内的比翁说的那样，"他在少年时代，把丈夫们从他们的妻子身边拐走；在青年时代，则把妻子们从他们的丈夫身边拐走"。[3]

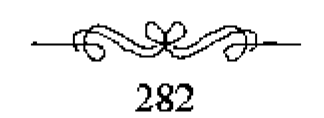
反过来，为了说明一个男人的节欲，人们会说——柏拉图就是这样谈论塔伦特的伊库斯的[4]——他既能避免与男童发生关系，也能避免与女人发生关系。而且，色诺芬认为，居鲁士发现招太监入宫服务很有好处，其好处就在于他们无法染指女人和男童。[5]因此，在人们看来，这两种倾向是同样可能的，它们完全可能在一个人身上同时存在。

那么，希腊人是两性人吗？如果这是指一个希腊人能够同时或依次爱一个男童或一个女孩，一个已婚男人能够有自己"所爱的男童"(paidika)，以及在爱过"男童的"青春年华之后又去追求女人是社会的时尚，那么我们当然可以说他们是"两性人"。但是，如果我们想知道他们是怎样看待这一双重实践的，那么应该注意到，他们并不承认这里存在两种"欲望"、两种不同的或对立的、分享了人的感情或欲望的"冲动"。考虑到他们在两性之间的选择是自由的，我们可以说他们是"两性人"。但是对于他们来说，这种可能性不是指一种双重的、矛盾的和"两性的"欲望结构。在他们看来，让人们能够对男人或女人产生欲望的，完全是自然安插在人心之中的爱恋"美"人的欲望，它才不管美人的性别如何。[6]

当然，我们在鲍撒尼亚的发言中[7]发现了一种有关两种爱情的理论，其中，第二种爱情——天上的爱情(l'Uranius)——是只对男童的爱情。但是，这不是指异性恋与同性恋之间的区分。



鲍撒尼亚区分了“下等人体验到的爱情”[它的对象包括女人与男童,它只以行为本身为目的(to diaprattesthai),而且它是在混乱中完成的]与比较古老的、高贵的与理性的爱情(它的对象是最有活力与理智的人,显然,这只能是男性)。色诺芬的《会饮篇》清楚地指出,选择少男还是少女,这种选择的不同是与两种爱好的差异或两种欲望的对立毫不相关的。伽里亚斯曾设宴向他所爱的十分年轻的奥托里克斯表示敬意;这个男童特别美丽,吸引了所有客人的目光,其魅力如同“黑夜里突现的一束光亮”;“一看到他,没有人……不感觉到心灵激荡”。[8]然而,在客人中,有几个人是已婚的,如尼凯拉托斯,他和妻子都爱对方,像“爱洛斯”(Eros)与“安特洛斯”(Anteros)之间的关系一样,也有几个人是已经订过婚的,如克里托布勒,[9]他仍然处在既有情人、又有爱人的年龄。而且,克里托布勒赞颂了他对克利尼亚斯的爱情。克利尼亚斯是他在学校里认识的一个男童;在一次喜剧比赛中,他力图显示自己比苏格拉底更美。比赛的奖励是得到一个男孩和一个女孩的亲吻。这两个孩子是一个西拉库斯人手下的,他教会他们跳一种舞蹈,舞姿优雅,并且带有杂耍的动作,让所有的观众都感到快乐。他还教会他们模仿狄奥尼索斯与阿丽亚娜的爱情;因此,当看到“这么漂亮的狄奥尼索斯”和“这么妩媚的阿丽亚娜”真的在互相亲吻时,这些刚刚听过苏格拉底谈论什么是真正的男童之爱的客人们感到十分“激动”(aneptoromenoi)。听到他俩发出的山盟海誓,大家可以猜想到这两位年轻的杂技演员“最终得偿夙愿,相爱了”。[10]这么多的爱情煽动让每个人都快活不已:在《会饮篇》的末尾,一些人骑上马去找他们的妻子,而伽里亚斯与苏格拉底则起身去会美丽的奥托里克斯。在这次能够让他们一起陶醉于少女的美丽或男童们的魅力的宴会上,不同年龄的男人们都激起了快感欲望或严肃的爱情,其中一些



人想从女人身上寻找这种爱情,另一些人则要在年轻男子身上去找它。

当然,对男童与少女的偏爱容易被认为是一种性格特征:男人们能够通过他们比较热衷的快感被区分开来。[11]这是一个能够令人发笑的趣味问题,而不是一个有关个人本性、他的欲望真相或者他的爱好的自然合法性的类型问题。人们并不认为两种不同的欲望会分布在不同的个人身上,或者在同一个人的灵魂里相互冲撞;相反,人们却发现了两种快感享用的方式,其中一种方式更适合于某些个人或者人生的某些阶段。追求男童的实践与追求女人的实践并不构成能够区分个人的分类范畴;面对那些追求女人的男人,喜爱"男童"的男人并不把自己的体验当作"另类"(autre)。

对于各种"宽容"或"不宽容"的概念,它们还不足于说明现象的复杂性。爱好男童要成为一种"自由的"实践,不仅要得到法律的允许(除特殊情况外),还要得到舆论的认同。不仅如此,它还得到了不同机构(军事的或教育的机构)的坚定支持。在人们向理应保佑它的各种神灵祈求帮助时,它有自己的宗教保证。[12]最后,它是一种受到推崇的文化实践,所有的文学都赞颂它,所有的反思都证明它是优越的。但是,各种不同的态度也混杂其中:轻视那些过于随便或过于自私自利的年轻人,贬低那些经常被阿里斯托芬和喜剧作家们嘲弄的女性化男人,[13]唾弃某些可耻的行为,如西奈德的行为,尽管卡里克勒说话直率和大胆,他也认为这种行为证明了不是所有的快感都可以是好的和高尚的。[14]看来,这一实践虽然得到大家认可,也是时尚的东西,但是对它仍然存在着各种不同的评价,推崇与贬斥相互交织,相当复杂,以致难以解释制约这一实践的道德。而且,人们对这种复杂性是有清醒的意识的;至少,从鲍撒尼亚的一段讲话中可以

得出这个结论，他在这段话中指出，要想了解雅典人是赞同还是反对这种爱情方式，是十分困难的。一方面，人们很好地接受了它（或者说，人们赋予它很高的价值），以致被人们推崇的求爱者的行为，在其他人看来，都是疯狂或无礼的行为；如祈求、请求、不懈的追求和一切虚假的誓言。但是，另一方面，人们看到父亲们小心地不让儿子们偷尝禁果，或者要求教师们防止这类事情的发生。而与此同时，人们也听到这些小伙伴们相互指责对方接受了这些类似的关系。[15]

249

各种简单的线性图式不能使我们理解人们在公元前 4 世纪关注男童之爱的独特方式。我们必须用一些不同于"宽容"、"同性恋"的术语来重新讨论问题。而且，与其研究同性恋在古代希腊自由到了何种程度（好像这是一种处于随时间变化的压抑机制之下的恒定不变的和普遍一致的经验），我们不如追问男人之间的快感享受是怎样和以什么方式成问题的；人们是怎样置疑它的，它引起了什么特殊的问题、它卷进了什么争论之中；总之，既然它是普遍的实践，法律不惩罚它，而且它的魅力得到公认，那么为什么它成了一种特别的、并且是特别强烈的道德担忧的对象，以致被附加上许多强制的和独特的价值、命令、要求、规则、劝告和鼓励。

让我们用非常图式化的方式来说吧：我们今天倾向于认为，当快感实践发生在两个同一性别的伴侣之间时，它们属于一种结构特殊的欲望；但是，我们承认——如果我们"宽容"的话——这不是让它们服从一种与共同道德不同的道德的理由，更不用说让它们服从某种法律了。我们探讨的焦点集中在一种不涉及异性的欲望的独特性上。而且，我们同时断定，大家不应该赋予这种关系一种较低的价值，也不应该为它保留一种特殊的地位。

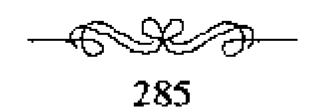
250

然而，希腊人似乎对此有着非常不同的看法：他们认为同一种欲

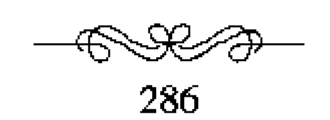
望追求的是一切值得追求的对象(不论是男孩还是女孩),只要欲望愈是高贵,它就追求愈是美丽和高尚的对象;但是,他们还认为,当这种欲望发生在两个男性个体之间的关系中,它应该引起一种特殊的行为。希腊人没有想过一个男人为了爱另一个男人,需要"另一种"本性;但是,他们认为人们在这种关系中所享受到的快感应该被赋予一种不同于爱慕女人时所需要的道德形式。在这种关系中,各种快感并没有在体验者身上暴露出一种奇异的本性;但是,享用它们需要一种自己的风格。

而且,事实上,在希腊文化中,男性之间的爱情在应该采取什么方式或可能具有什么价值方面,一直是人们热切思考、反思和讨论的对象。如果在这一讨论活动中只看到一种寻找机会自然地展示自己的自由实践的直接的和自发的表现,那么这是不够的,好像为了把一种行为当作置疑的领域或者理论关注和道德关注的中心,就足以使这种行为不被禁止一样。但是,如果我们只是怀疑这些文献企图证明男童之爱是高尚的,这也是完全不正确的。其实,把谴责或贬低男童之爱作为先决条件的,这是很久以后才发生的事。为此,我们必须弄清楚这一实践怎样和为什么引起了特别复杂的道德置疑。

希腊哲学家们有关普遍爱情与特殊爱情的著述很少有流传至今的。因为保存下来的文献数量十分有限,所以人们对这些反思及其一般主题所能形成的看法,只能是相当不确定的。而且,几乎所有这些保存下来的文献都是与苏格拉底—柏拉图的传统相关的,我们缺少像第欧根尼·拉尔修提到的那些著作,如安蒂斯泰尼、犬儒主义者第欧根尼、亚里士多德、泰奥弗拉斯特、芝诺、克里西波或者科兰托的著作。不过,柏拉图转述的那些多少带有讽刺意味的发言,能够为这些有关爱情的反思与争论中所置疑的对象提供某种概要的说明。



1. 首先,我们必须注意到,关于男性之爱的哲学反思和道德反思并不涵盖男人之间性关系的一切可能的领域。它们关注的焦点是一种"享有特权的"关系,它是各种问题和困难的中心、特别关注的对象:这种关系意味着在两位伴侣之间存在着年龄差距以及与之相关的某种地位差别。这种为人们感兴趣、讨论和置疑的关系,不是那种把两个成年男人或两个同龄的男孩连接在一起的关系,而是在两个男人之间建立起来的关系(并不排除他们两人都年轻,在年龄上相当接近),而且,他们被认为属于两个不同的年龄组,其中一个还很年轻,尚未完成学业,没有获得确定的地位。[16]这种差距的存在正是被哲学家们与道德家们置疑的那种关系的标志。我们不应该从这种特殊的关注中得出有关希腊人的性行为和他们的特殊趣味的一些草率结论(即使希腊文化的许多要素都表明男孩同时被指定和公认为代价高昂的性爱对象)。无论如何,我们不应该认为希腊人只发生这种关系;我们有各种资料证明还有一些不遵守这一图式的、不包括这种双方之间存在"年龄差距"的男性之爱。因此,如果认为人们在这一方面以其他方式发生的这类关系是不受欢迎的和完全有失体面的,那么这是不正确的。人们认为男童之间的关系完全是自然的,而且甚至是他们自身条件的一部分。[17]反过来,人们可以毫无指责地引用在一对早就过了青春期的男人之间演绎的活生生的爱情。[18]毫无疑问,由于涉及主动性与被动性之间必然的两极对立,两个男人之间的关系极易成为批评或讽刺的对象:当一个成年人有了被人瞧不起的被动性嫌疑时,情况就更糟了。但是,无论人们轻易就接受了这些关系,还是怀疑它们,我们应该看到——这是目前重要的事情——它们不是一种道德关注的对象或一种重要的理论兴趣的对象。虽然它们既没有遭忽视,也不是不存在的,但是它们并不属于积极而强烈的置疑领域。



人们的关注和担心集中在那些具有多重目标的关系上：即在一个已经完成学业、被认为在社会、道德和性方面起作用的年长的男人与尚未获得明确的地位、需要帮助、建议和支持的最年轻的男孩之间的可能建立的关系上。总之，这种差异处于这种关系的中心，并且让它成为有价值的和值得思考的事情。因为这种差异，所以人们推崇这种关系，也是因为这种差异，人们才置疑这种关系；而且，当它不明显时，人们会去寻找它。因此，人们喜欢讨论阿基里斯与普特洛克勒之间的关系，为的是搞清楚他们是如何区别开来的，而且一方是如何压倒另一方的(因为荷马的文献在这一点上也是模糊不清的)。[19]当男性关系是建立在区分青少年与成年人的界限之上的时候，它就引起了一种理论的和道德的关注。

2. 看来，道德家们或哲学家们并不仅仅是因为受到一种教育担忧的促动而赋予这类特殊关系以特权。人们习惯把希腊人对男童的爱情与教育实践、哲学教育紧密地联系起来。苏格拉底这个人物以及古代经常出现的对男童之爱的描述，就让人联想到这一点。其实，对男人与青少年之间关系的推崇和说明需要一个非常广阔的背景。以它为主题的哲学反思实际上扎根于各种普遍的、公认的和相对复杂的社会实践中：正是因为不同于其他一些性关系，这些通过超越区分男人与男童的某种年龄界限和地位界限而把他们结合起来的关系，成了一种通过给它们强加许多规则而赋予它们形式、价值和兴趣的仪式化的对象。即使在这些关系没有受到哲学反思重视之前，它们就已经是整个社会游戏的托词了。

各种"求爱"实践就是围绕这些关系形成的：毫无疑问，这些实践并不像诸如中世纪发展起来的其他求爱艺术那样复杂。但是，它们与为了能够以恰到好处的方式获得一位少女的爱情所

遵循的习俗也是不同的。它们界定了一整套约定俗成的和合乎礼仪的行为，从而使得这一关系成为一个有着浓厚文化和道德的领域。这些实践——K.J.多维通过大量文献证明了它们的存在[20]——界定了两个伴侣为了赋予他们的关系一种在美学上是"美的"和在道德上是有价值的形式，应该遵守的互动行为和各自的策略。它们确定了"求爱者"（eraste）与"被爱者"（eromene）的角色。一个处于主动的地位，他追求对方，这给予他各种权利与责任：他需要表现出热情，还要节制它；他要送上礼物，提供服务；他要向被爱者履行各种职责；而且，所有这些让他有充分理由期待公正的回报。另一个是被爱和被奉承的人，他必须避免让对方轻易得手；他还必须在没有证明他的伴侣的价值之前，避免接受太多各式各样的礼物，不让自己受利益的诱惑而轻率地答应对方。他也必须对求爱者为他所做的一切表示感谢。然而，这一求爱实践本身就很好地表明男人与男童之间的性关系"不是理所当然的"；它必须与习惯、行为准则、行事方式、一种旨在推迟期限并把它整合到一系列的活动与附属关系中去的停滞与曲折的相互作用相协调。这就是说，这类已经完全得到承认的关系不是"无关紧要的"。仅仅在所有这些预防措施和人们对它们的兴趣中看出这种爱情是自由的，这就没有抓住要害，就没有认识到人们在这种性行为与所有其他性行为（人们并不担心它们应该怎样进行）之间做出的区分。所有这些担心都很好地表明了男人与青少年之间的各种快感关系已经构成了社会中的一个微妙的因素和一个十分敏感的要害之处，以致人们不能不关注双方的行为。

3．但是，人们立即发现这与婚姻生活所构成的另一个让人感兴趣与探讨的中心有着极大的差异。这就是说，至少在某种程度上，人们对付的是一种男人与男童之间"开放的"游戏。

这是指"在空间上"的开放。在家政学和家政艺术中，人们对付的是一种二元空间结构，其中，夫妻双方的地位被仔细地区分开来(男主外，女主内，一边是丈夫的地盘，另一边是妻子的地盘)。与男童的游戏是在一个非常不同的空间里展开的：至少男童们要达到一定年龄，这种游戏才在公共空间——街道、聚会的场所以及某些具有战略重要性的地点(比如体育馆)——里展开；但是，在这一空间里，每个人都有移动的自由，[21]因此，人们必须在男童可能经过的地方跟踪他、追逐他、等待他，而且在他出现的地方抓住他。求爱者必须在体育馆里奔跑，与被爱者一起打猎，气喘吁吁地一起进行自己并不习惯的各种运动。这对于求爱者来说，是一种既可笑又可恨的主题。

257

但是，这一游戏还是开放的，而且特别表现在，人们不能对非奴隶出身的男童行使任何法定的权力：他可以自由地选择，可以接受或拒绝，可以有所偏爱或自作主张。要想从他那里得到他有权不转让的东西，人们必须能够说服他。在男童看来，谁要想得到他的偏爱，就必须在竞争中压倒对手，而且，他要为此强调自己的魅力、品德或礼物。但是，决定要由男童自己作出：在这一竞争中，没有人有把握取胜。然而，这正是它吸引人的地方。没有什么比色诺芬笔下的专制君主希爱罗的美丽的悲歌更好地说明了这一点。[22]他认为，作为专制君主，无法使自己与妻子或男童的关系讨人喜欢，因为专制君主只能娶出身一个低级家庭的妻子，因此失去了与一个"比自己更富有和更强大的"家庭结合在一起的所有好处。对于男童来说(希爱罗爱上了戴洛梭斯)，拥有专制的权力这一事实造成了其他一些障碍；希爱罗想得到许多宠爱，但是他只要求那个男孩出于友情完全自愿地给予他许多宠爱。即使"伤害了自己"，他也不会"强行从他那里夺走它们"。当然，强行从敌人手里夺走东西，这是最大的快乐；

258



但是，对于男童的宠爱来说，最温柔的就是他们自愿给予的宠爱。比如，“与朋友眉目传情是多么令人快乐的事啊！他提的问题是多么令人愉快！他的回答是多么令人愉快！甚至争吵和闹别扭也充满温柔和魅力！但是，违背男童的意愿而玩弄他，这不是爱情，而是强盗行径”。对于婚姻来说，对性快感及其享用的置疑是从赋予丈夫支配妻子、其他人、家产和家政的权力的法定关系出发的。主要的问题是怎样节制这一权力。对于与男童的关系来说，快感伦理需要通过各种年龄的差别，启动各种应该考虑到其他人的自由、拒绝的能力和必要的同意的微妙的战略。

4. 在这种对与青少年关系的置疑中，时间问题是重要的，但是，它却是以独特的方式被提出来的。重要的既不是养生法中性行为的恰当时机，也不是家政学中对一种关系结构的不断维护；而是有关不确定的时间与瞬间转变的困难问题。它有不同的表达方式，而且首先是一个“限度”问题：男童从何时起应该被认为年龄太大了，不能作为爱情关系中高尚的伴侣呢？他到了什么年龄就不好再接受这一角色，他的情人也不好再让他接受这一角色呢？这就是著名的对男性标志的判定标准问题。这些男性标志应该代表一条界限，因为事实上这条界限经常被跨越，而且人们有可能指责那些违反它的人，所以人们认为难以把握这条界限。众所周知，初生胡须被认为是这种男人命中注定的标志，而且剃去胡须的剃刀一定会割断爱情的纽带。[23]应该注意到，无论如何，人们并不简单地指责那些同意担任一个与他们的男子气概不相称的角色，而是指责那些经常光顾年龄过大的男童的男人。[24]斯多葛主义者就因为拥有爱人的时间过长（一直到 28 岁）而遭人批评，但是，他们以某种方式扩展了鲍撒尼亚在《会饮篇》中的论据（他主张，为了让人们只爱品格高尚的年轻人，法律必须禁止与年龄太小的男童发生关系[25]），这表明这一

界限不是一种普遍的准则，而是一个论争的主题，它允许有各种针锋相对的解决办法。

这种对青春期及其界限的关注无疑是一种强化人们对青少年的身体、它的特殊美及其身体发育的不同标志的敏感性的要素。青少年的身体成了文化极力推崇的对象。男性的身体在展现出最初的魅力之后，还可以是美丽的，对此，希腊人既没有忽视，也没有遗忘。古典雕塑家更喜欢成人的身体，记得在色诺芬的《会饮篇》中，人们精心挑选最美丽的老人向雅典娜献上花环。[26]但是，在性道德中，经常被视为快感的"恰当对象"的，却是青少年的身体及其魅力。而且，如果认为它的那些特征是因为与女性的美相似才受到推崇，那么这就错了。其实，原因在于它们本身，或者在于它们与正在形成的男子气概交织在一起：活力、耐力、热情是这种美丽的一部分，而且，如果锻炼、体操、比赛、打猎增强了它们，从而保证了这种美丽不会陷入柔弱和女性化之中，[27]那就好了。日后（甚至在古代）被视为青少年之美的一个组成部分（确切地说，它是这种美的隐秘原因）的女性的暧昧性，在古典时代既是男童必须小心预防的东西，也是男童必须受其保护的东西。在希腊人那里，存在着一种有关男童身体的道德美学。它显示了男童的个人价值和人们对他产生的爱情的价值。作为身体标志的男子气概不应该出现在男童的身上。但是，它应该作为早熟的形成和行为的预兆出现在男童的身上：虽然他还不是一个成年男人，但是他的行为已经像是一个成年男人了。

但是，与这种敏感性密切相关的，还有面对这些急剧变化及其终点的临近的焦虑、对这种美及其合法的欲望的短暂性的感受，而且，当求爱者看到爱人魅力不再时，当被爱者看到求爱者离他远去时，他们经常会表现出恐惧，一种双重的恐惧。于是，从爱

情关系(注定要消失的)向一种友谊关系(philia)的可能转变不仅在道德上必要,而且在社会上有用,有关这方面的问题就被提了出来。友谊关系不同于爱情关系,它有时出自爱情关系,人们也希望它出自爱情关系。它是持久的,只与生命一起终结,而且消除了隐含在男人与青少年的性爱关系中的不对等。这是有关这类关系的道德反思中常见的主题之一。这些关系应该摆脱它们的不稳定性;这种不稳定性是因为伴侣们爱情不专一造成的,而且是男童因为长大而失去魅力的结果;但是,这还是一条戒律,因为爱一位已经超过一定年龄的男童是不好的,如果他自己愿当别人的爱人,那就更不好了。这种不稳定性是无法避免的,除非友谊(philia)已经在爱的激情中发展出来。"友谊"就是在性格与生活方式方面有相似之处,在思想与生活上有共通之处,而且互相照顾。[29]当色诺芬描绘两位朋友时,他曾说明了如何在爱情中产生和培养永恒友谊:两位朋友相互凝视,相互交谈,彼此信任,一起为成功感到高兴,为失败感到悲伤,而且相互关照。他说:"正是通过这样的方式,他们珍惜和享受这种柔情,一直到老。"[30]

5. 这种对与男童关系的探讨一般都采取一种对爱情的反思的方式。我们不应该由此得出结论,认为对于希腊人来说,性爱只能在这种关系中有一席之地,而且,它无法规定与女人的关系的特征。其实,性爱能够把同一性别的人结合起来;在色诺芬的笔下,尼克拉托和他的妻子就被"爱洛斯"(Eros)与"安特洛斯"(Antéros)的关系结合起来。[31]性爱并不一定就是"同性恋",更不排斥婚姻。而且,婚姻关系不是因为与爱的力量及其互惠性不相容而有别于与男童的关系。差别另有所在。婚姻道德,或者更确切地说,已婚男人的性伦理,并不是为了自我塑造和界定它的各项规则而需要性爱关系的存在(即使这种关系存在于夫妻之间是非常可能的)。相反,既然这是要界定男人与男童的

关系应该怎样达到最美和最好的形式,既然这是要规定他们在这一关系中可以怎样享用快感,那么这就必然要涉及性爱了。对他们之间关系的置疑属于一种"性爱论"。在两个配偶之间,婚姻地位、家政管理、子孙繁衍能够确定各种行为原则,界定它的各种规则,确定各种必要的节制方式。相反,男人与男童处于相互独立的地位,在他们之间,不存在制度的约束,只有一场开放的游戏(具有偏爱、选择、感情自由、结局难料的特性),调节行为的原则需要追问这一关系本身,需要追问让双方相互吸引的感情本质,需要追问把他们彼此结合起来的爱情本质。因此,这一置疑就要以一种对这种关系本身的反思方式来展开:它既是对爱情的理论探讨,也是对爱的方式的规范性置疑。

263

但是,这种求爱艺术其实涉及两个人。当然,女人及其行为并不完全外在于对家政学的反思的;但是,她只是丈夫的补充要素,处于他的绝对权威之下,而且如果在她的特权方面尊重她是件好事的话,那么这也要看她的表现是否值得,而且一家之主是否自我控制,也是重要的条件。相反,男童可以保持这个年龄所要求的矜持;他一开始可能不断拒绝(可怕却高尚),最终接受了(这是人所期望的,但是容易被怀疑),这样,他就成了一个与求爱者相对的独立中心。而且,这种性爱论需要从这种椭圆形的一个焦点向另一个焦点展开,在家政学与养生法中,一个男人的自愿节制主要是以他与自我的关系为基础的。在性爱论中,情况更加复杂。它包含着求爱者的自我控制;它还包含着被爱者能够建立一种支配自我的关系。最后,它包含在双方的慎重选择中他们的两种节制之间的关系。人们甚至可以注意到一种强调男童观点的倾向;人们特别置疑他的行为,向他提出各种意见、劝告和戒律:好像建立一种有关被爱对象的性爱论,或者至少在被爱对象应该把自己塑造成道德行为的主体时,建立一种

264



有关被爱对象的性爱论，是最重要的事情。这在归在德谟斯泰尼名下的对埃皮克拉底的颂词中不难看出。

二、男童的荣誉

265

相对于柏拉图和色诺芬的这两部伟大的《会饮篇》，相对于《斐德罗篇》，德谟斯泰尼的伪篇《性爱论》就显得相对贫乏了。这篇讲话用词华丽，既是对一位青年男子的颂扬，也是对他的劝告：这是颂文的传统作用，色诺芬在《会饮篇》里提到过它，即"讨年轻人的欢心"，而且，"同时教会他应该怎样做人"。[31]因此，它既是颂扬，又是忠告。但是，从这篇《性爱论》的各种平庸主题及其论述（一种有点枯燥乏味的柏拉图主义）中，我们可以发现人们对爱情的各种反思和提出"快感"问题的方式所共有的特征。

1. 在整篇文章中弥漫着一种担忧。这在这篇文章所使用的一套经常涉及荣誉与耻辱的相互作用的词汇中表现了出来。在整个讲话过程中，讨论的是耻辱（aischunē）问题，这种耻辱既是人可能受到的侮辱，也是让人远离它的感情。这篇讲话还涉及什么是与美的或既美又公正的事物相对的丑和可耻（aischron）的问题。它还大量讨论了什么导致指责和轻视（oneidos, epitimē）、什么带来荣誉和好名声（endoxos, entimos）的问题。总之，从《性爱论》的一开始，埃皮克拉底的情人就强调了他的目标：颂文带给被爱者的是荣誉，而不是耻辱，[32]就像那些冒冒失失的追求者们大唱赞歌那样。而且，他经常提到这一担忧：重要的是，年轻人要记得由于他的出身与地位，一旦对于荣誉问题稍有疏忽，就有让自己蒙羞的危险；他应该牢记那些由于保持警惕

266

而能够在爱情关系中保持自己荣誉的人，并且以他们为榜样；[33]他应该小心谨慎，不要"给他的本性抹黑"，不要让为他感到骄傲的人的希望落空。[34]

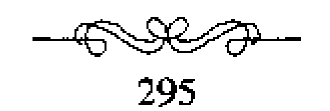
因此，一个年轻人的行为就成了一个对什么是耻辱与什么是体面、什么使人荣耀与什么使人羞辱之间的区分特别敏感的领域。对此，那些想对年轻人、别人对他们的爱情以及他们应该采取的行为进行思考的人忧心忡忡。在柏拉图的《会饮篇》中，鲍撒尼亚在提到有关男童问题上道德与习俗的不同时，指出在埃利

267

德、斯巴达、底比斯、伊奥尼亚或蛮族人的地方，最后在雅典，什么被认为是"可耻"的或"美的"。[35]而且，斐德罗还提到人们在年轻人的爱情问题上和在一般生活中应该采取的指导原则："一方面，对于可耻的事要有羞恶之心；另一方面，对于美的东西要有崇敬之心。如果没有这两者，那么所有的城邦和个人都无法做出伟大和优美的事情。"[36]但是，应该注意到，这种问题不仅仅是某些爱挑剔的道德家们的问题。年轻人的行为、他的荣誉与耻辱还是社会感兴趣的对象。人们关注它、谈论它、记得它。而且，为了攻击蒂马尔克，埃施尼毫无顾忌地重新提起了几年前流传的闲言碎语，那时他的对手还是一个十分年轻的人。[37]此外，《性爱论》顺便说明了一个男童怎样十分自然地成了周围人多么关心和怀疑的对象；人们观察他、监视他、评论他的举止和各种关系；在他的周围，散布着各种恶言恶语；如果他表现出自大或傲慢，那么心怀敌意的人已准备好对他进行指责。但是如果他表现出太多的才能，那么人们就会赶紧批评他。[38]显然，人们禁不住会想到在其他社会里，少女们的处境会怎样呢；在结婚的年龄对于女人来说已经被大大推迟之后，她们的婚前行为对于她们本人和她们的家庭来说成了一个重要的道德问题和社会问题。

268

2．但是，对于希腊男童来说，其荣誉的重要性并不像对后



来的欧洲少女那样关系到他未来的婚姻。它倒是关系到他将来在城邦中的地位和职位。当然，人们有成百上千的证据来证明声誉颇受争议的男童可以担任最高的政治职务；但是，人们也有证据表明，他们可能因此受到指责——更不用说某些不端的行为可能产生大量的司法后果：蒂马尔克的情况就很好地说明了这一点。《性爱论》的作者明确地向年轻的埃皮克拉底提到它；他未来的一部分以及他将来可能在城市中具有的地位，取决于他今天的行为方式是否高尚；既然城邦不想求助于先来的人，它会考虑已经赢得的声誉；[39]而且，轻视好的忠告的人将会因为自己的轻率给自己一生带来痛苦。因此，年轻的时候，小心自己的行为，年长后又监督较为年轻的人的荣誉，这是两件必须要做的事。

处于这一转折时期的年轻人非常吸引人，他的荣誉也非常脆弱，因此这是一个考验期：即考验他的价值的时期，因为他的价值需要被培养、实践和衡量。在这篇文献的结尾处，有几行字很好地说明了男童在他生命的这一时期里的行为具有的“考验”的特点。这篇颂词的作者在劝告埃皮克拉底的同时，提醒他会有争议（agōn），而且是有关“dokimasie”[40]的争论：“dokimasie”指的是考试（l'examen），考试结束后，人们会同意年轻人进入学校[41]或允许某些公民担任行政官员的职位。大家之所以看重和关注年轻人的道德行为，这是因为它是一种资格考试。此外，这篇文献清楚地指出了这一点：“我认为……我们的城邦让你负责管理它的一个行政部分，如果你表现出来的天赋愈是引人注目，那么城邦就愈会认为你能胜任重要的职位，而且，它愈想尽快地考察你的能力。”[42]

3. 那么，它都考察哪些具体的方面呢？而且，埃皮克拉底应该针对什么类型的行为小心地划分出什么是高尚的和什么是

可耻的？它考察的是希腊教育中一些众所周知的要点：身体的姿式（小心避免“rhathumia”，这种无精打采的样子总是一种侮辱性的标志）、目光［从中可以看出是否有羞耻之心（aidos）］、说话的方式（不要用简单的沉默来掩饰自己，而要能够把严肃的话题与轻松的话题糅合起来）、经常交往的人的品德。

但是，高尚与可耻的区分尤其体现在恋爱行为的领域中。对此，我们应该首先注意到，作者批评了那种认为男童的荣誉就是完全拒绝求爱者的观点，正是因为这一点，这篇文献既是对爱情的颂扬，同样又是对青年人的赞颂：毫无疑问，某些情人会给这种关系抹黑（lumainesthai tōi pragmati）；[43]但是我们不应该把他们与那些行为节制的人混淆在一起。这篇文献没有在拒绝追求者的人与接受追求者的人之间划出荣誉的界限。对于一位希腊青年人来说，被情人追求显然不是一种耻辱：这倒不如说是彰显了他的品质；追求者的数目可以成为理当自豪的对象，而且有时候是无谓虚荣的对象。但是，接受这种恋爱关系，进入这种游戏（即使玩的真的不是求爱者要求的那种游戏）之中，不再被认为是一种耻辱了。赞美埃皮克拉底的人是要他明白，美丽和被人爱是一种双重的幸运（eutuchia）：[44]他应该恰当地利用它（orthōs chrēsthai）。这就是这篇文献强调的要点，而且它指出这一要点正是所谓的“荣誉之点”：这些东西（ta pragmata）本身绝对不是什么好的或坏的东西；它们的好坏取决于利用它们的人（para tous chrōmenous）。[45]规定了它们的道德价值的，是“对它们的用法”，它根据的是在其他地方经常阐述的一个原则。总之，我们在《会饮篇》中碰到过一些非常类似的说法：“在这一方面，没有什么是绝对的；事情本身无所谓美或丑；让它美的，是你把它弄成美的，让它丑的，是你把它弄成丑的。”[46]

然而，如果我们想知道怎样在爱情关系中明确地划分高尚

与可耻，那么我们必须认识到这篇文献语焉未详。如果说这篇文献提到埃皮克拉底应该做什么或已经为锻炼身体、培养勇气或者获得他必需的哲学知识做了什么，那么在肉体方面，什么是可以接受的或拒绝的，却什么也没有说。有一件事则是清楚的：不应该拒绝一切（年轻人"给出宠爱"），但是也不应该什么都接受："当你的宠爱符合正义和道德时，没有人会因得到你的宠爱而失望；对于那些会导致耻辱的宠爱，没有人会冒险希望得到它；你的节制给予那些具有最佳动机的人的自由是多么巨大；而它对那些胆大妄为的人的打击又是多么巨大。"[41] 节制（sōphrosunē）作为人们所要求的男童的主要品质之一，隐含着要在肉体接触中有所判别。但是，我们无法从这篇文献中推理出荣誉会强迫人们拒绝哪些行为和举止。应该注意到，在把自身主题阐述得非常充分的《斐德罗篇》中，几乎存在着同样巨大的不明确性。在讨论向求爱者或非求爱者让步的时机的最初的两篇发言过程中，在关于拥有桀骜不驯的马与温驯的马的灵魂车队的伟大寓言中，柏拉图的这篇文献说明了"高尚"实践的问题是主要的：然而，性行为只是用诸如"讨好"或"给予他的宠爱"（charizesthai）、"干那种事"（diaprattesthai）、"从爱人那里得到尽可能多的快感"、"得到想要的一切"（peithesthai）、"获取快感"（apolauesthai）等词语来表示。难道这是这类发言中所内含的慎重吗？毫无疑问，的确如此，而且，希腊人认为在一篇用词华丽的发言中对在争论或申辩中只是含糊提到的事情明确地指名道姓，是不体面的。人们还可能认为，没有必要强调各种众所周知的区分：人人都应该知道对于男童来说接受什么才是高尚的或接受什么才是可耻的。但是，我们还可以回想一下在"养生法"与"家政学"中的内容：道德反思不是最恰当地界定大家应该尊重的各项法规和什么是允许的或禁止的行为，而是规定采取什

么类型的态度、需要什么类型的与自我的关系。

4. 事实上,这篇文献若是没有揭示必须遵循的各种举止方式和不要逾越的各种肉体界限,那么至少揭示了在这些方面规定人的生存方式和行为方式的一般原则。对埃皮克拉底的全部颂扬是以竞争为背景的,其中年轻人的优点和荣誉应该通过他压倒其他人的优势而得到证实。让我们回到在这些用词华丽的发言中频频出现的这些主题上:即,人们颂扬的人还是比人们对他的赞美要好得多,而且,说出来的话可能不及它所谈论的人美丽;[48]或者,男童是通过他肉体的品质和道德的品质而表现出压倒其他人的优势的:他的美是无与伦比的,好像"命运"为了给大家"树立一个榜样"而把各种最不同的和最对立的品质结合在一起了;[49]让他具有压倒其他人的优势的,不仅有他的天赋,还有他的谈吐。[50]在所有可能引人注目的锻炼中,他选择了最高贵的和最有利可图的活动;[51]他的灵魂"对于各种相互对立的雄心壮志"已经做好了准备;而且,他不满足于只因一种品质而出名,而要具备"一个明智的男人可以引以为傲的一切品质"。[52]

然而,埃皮克拉底的优点不仅在于让他可以超出他的所有对手并且给他的父母增光添彩的这些丰富的品质,[53]还在于与那些接近他的人相比,他总是保持着他杰出的价值;他不让自己受制于他们中的任何一个人;大家都想和他亲热——"sunētheia"(亲热)这个词既有共同生活的一般意义,又有性关系的一般意义;[54]但是,他却以这种方式战胜了他们,对他们产生了巨大的影响,以致他们从向他表示的友谊中获得了一切快感。[55]不要让步、不要屈服、永做最强者,通过自己的抵抗、坚定和节制(sōphrosunē)压倒追求者和情人:这就是年轻人在爱情领域里证实自己价值的方式。

根据这种一般性的说明,我们难道应该设想一种基于社会

领域里的各种地位(其中有着"头面人物"与其他人、统治者与被统治者、主人与仆人之间的差别)与性关系的方式(具有支配与从属的地位、主动的与被动的角色、男人的插入与他的性伴侣的忍受)之间的、对希腊人来说十分熟悉的类比之上的精确法典吗?说不要让步、不要让其他人压倒自己、不要接受居人之下的卑下地位,这无疑是排斥或阻止那些使男童屈辱并因此使他处于卑下地位的性实践。[56]

但是,保持荣誉与"优势"的原则——除了几个明确的规定之外——很可能是与一种一般的风格相关的:(特别是在舆论看来),男童不应该"被动地"行事,不应该任人摆布和支配,不应该不做任何斗争就让步,不应该甘心成为别人享乐的性伴侣,不应该满足别人的奇思异想,而且不应该因为软弱、快感欲望或有利可图而随意委身于人。因此,那些接受第一个求爱者、毫无顾忌地招摇于市、周旋于不同情人之间、委身于出价最高的人的男童是可耻的。这是埃皮克拉底没有做、也不会做的事,他关心别人对他的看法,关心他需要保持的地位和能够保持的有用关系。

5. 只要再简单地提一下《性爱论》的作者让哲学在人们要求年轻人把保持荣誉和作为适合他年龄的优势竞争的考验中所起的作用,就够了。这种哲学只是根据苏格拉底的论点"关注自我"(epimeleia heautou)[57]和苏格拉底所主张的把知识与锻炼(epistēmē - meletē)结合起来的必要性来阐述自己的内容的。但是,这种哲学不是一种指导另一种生活的原则,也不是戒绝一切快感的原则。伪德谟斯泰尼把它称为对其他考验的必不可少的补充:"告诉你吧,最荒谬的是为了增加财富、体力以及诸如此类的利益而表现出好胜心和经过许多考验……而不是想方设法去完善决定其他一切的能力。"[58]因为哲学所能说明的,是人如何变得"比自己更强",而且当一个人真的比自己更强时,它还会提

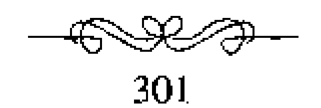
供压倒其他人的可能性。它自身表现为一种指导原则，因为惟有它能够指导思想："在人类事务中，思想指导一切，而哲学则能够在训练思想的同时，指导思想。"[59]由此可见，哲学对于年轻人的智慧来说是一个必不可少的宝藏。然而，哲学不是为了把他引向另一种生活方式，而是要让他能够在面对各种考验与保持荣誉的艰苦比赛中控制自我和战胜其他人。

276

显然，整个《性爱论》都是围绕着在年轻人的青春与美丽吸引了许多男人去设法"战胜"他的这一艰难时期里如何获得压倒自我和其他人的双重优势的问题展开的。在《养生法》中，问题主要是控制自我和危险行为的激烈性。在《家政学》中，讨论的是权力问题，即人们在对妻子行使权力的实践中应该控制自我的问题。而在这里，既然性爱论是从男童的观点出发的，那么问题就是去了解他在不向其他人让步的情况下如何能够确保对自己的控制。人不应该节制他自己的权力，而是在确保对自我的控制的同时能够以最佳的方式与其他人的权力进行较量。因此，在这篇发言中间出现的一段简短的叙述就有了一种象征的价值。它谈的是一种公共场合：即对一次战车比赛的叙述。但是，这里所叙述的小型运动剧是与年轻人在与他的追求者们的交往中所经受的公开考验直接相关的。其中，我们看到埃皮克拉底驾驶着他的马车（很可能参考了《斐德罗篇》）；他与失败擦肩而过，他的战车差一点就被一辆敌方的马车撞得粉碎；尽管群众一般都喜欢看到各种意外事故，但是，他们仍会为这位英雄激动不已，而他"甚至比他的马车的冲力还要强大，终于压倒了他的最强大的对手"。[60]

277

这篇对埃皮克拉底的讲话当然不是希腊人爱情反思的最高形式之一。但是，它在自己的平庸之中很好地揭示了"希腊男童问题"的某些重要方面。年轻人——处于结束儿童时期到获得



成年男人身份的时期之间——对于希腊道德与思想来说是一个微妙和困难的要素。他的青春年华及其美丽（众所周知，每个男人对此生来就敏感），还有他将获得的地位（他应该在周围人的帮助与保护下为此做好准备），形成了一个"战略"要点，围绕着它展开了一场复杂的斗争：他的荣誉部分取决于他对自身肉体的使用方式，而且还在一定的程度上决定了他未来的声望与作用，因此，它是一个重要的目标。对于他来说，这里有着一种要求应用与训练的考验；对于其他人来说，这里还有关心与照顾的机会。就在结束对埃皮克拉底的赞美时，作者提到男童的生活（bios）应该是一个"公共的"作品，而且好像它是一个有待完善的艺术作品，要求所有认识埃皮克拉底的人都来给予这位未来的人物"尽可能多的荣耀"。

后来在欧洲文化中，少女或已婚妇女，还有她们的行为、美德、美丽和感情，都成了一些优先关注的主题。一种向她们求爱的新艺术、一种基本上是浪漫的文学形式、一种关注她们身体的完整性和她们婚姻誓约的牢固性的严格道德，这一切都把各种好奇心与欲望吸引到她们的周围。无论她们在家庭或社会里的地位有多么卑下，"女人的"问题还是得到了强调和鼓吹。她的本性、行为、所激发或体验到的情感、人们可能与她发生的允许的或禁止的关系，都成了反思、认识、分析和规范的主题。与此相反，在古希腊，对男童的置疑似乎更加活跃，围绕着他的易逝之美、他的肉体荣誉、他的智慧及其所需要的训练，人们一直保持着一种强烈的道德关注。这一历史的独特性并不在于希腊人是在男童身上找快感，甚至也不在于他们承认这种快感是正当的，而是在于这种对快感的接受不是简单的事情，它引起了一整套的文化解释。概而言之，这里应该要把握的，不是希腊人为什么会对男童感兴趣，而是他们为什么会有一种"鸡奸"（pédérastie）：也就是说，

为什么他们围绕着这种兴趣详细地说明了一种求爱实践、一种道德反思,以及我们将会看到的一种哲学禁欲主义。

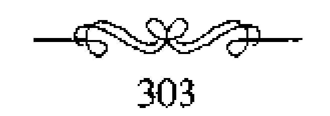
三、快感的对象

279

为了弄清快感的享用是怎样在对男童之爱的反思中被置疑的,我们应该记住一个不是希腊文化特有的、但却是其中极为重要的并且在各种道德评价中行使着一种支配权力的原则。它就是性关系与社会关系之间的同构原则。因此,我们应该知道,性关系——总是被人从典型的插入行为和区分主动与被动的两极性的角度来看待的——被视为和高级与低级、统治者与被统治者、领导与仆从、征服者与被征服者之间的关系具有相同的类型。人们对快感实践的反思,使用的是与社会对抗和等级制领域一样的范畴:在对抗结构、各种对立与区分、各种被赋予恋爱双方各自角色的价值中的类似性。而且,我们由此可以明白,在性行为中有一种内在高尚的、理应被推崇的角色:它处于主动、支配、插入和发挥自己优势的地位。

280

由此,这对那些理应作为这一活动的被动一方的人的地位产生了一些影响。奴隶们被主人使唤,这是理所当然的:他们的处境让他们成了性对象,这是毋庸置疑的事;因此,人们有时对禁止强奸奴隶和禁止强奸儿童竟是出自同一个法律感到吃惊。为了说明这种奇怪的现象,埃施尼认为人们在禁止对奴隶的性侵犯的同时,是想指出对出身良好的儿童的性侵犯已经达到了多么严重的程度。至于女人的被动性,它指的是一种劣等的本性和卑下的处境;但是不要谴责她的行为,因为它符合自然的要



求和她的地位的要求。相反，在性行为中，一切能够给一个自由男子——而且给一个因为出身、财富和威望而处于或应该处于高于其他人的上流阶层的男子——带来低人一等、服从和束缚的标志的东西，都只能被视为耻辱：如果他甘愿成为别人取乐的对象，那么这还是更大的耻辱。

然而，在根据这些原则所规范的价值游戏中，男童——生来自由的男童——处境艰难。当然，在他没有从那些在他获得自己完整的地位时将属于他的权利与权力中受益的意义上，他还处于"卑下的"地位。然而，他的地位是与奴隶的地位不相重叠的，当然，也与女人的地位毫无重叠之处。这在家政与家庭中，确实如此。亚里士多德《政治学》中的一段话对此说得很清楚。在讨论家庭里的权力关系和管理方式时，亚里士多德界定了奴隶、妻子和(男)孩子相对于一家之长的地位。亚里士多德说，管理奴隶不是管理自由人；管理妻子就是行使一种"政治"权力，其中双方的关系永远是不平等的；与此相反，对孩子的管理可以说是"高贵的"，因为它取决于"慈爱与年龄的优势"。[61]其实，奴隶缺乏审慎的能力；虽然女人有这种能力，但是她在家里不起决定作用。男童也缺乏这种能力，因为他尚未完全发育成熟。而且，如果说对女人的道德教育的重要性是因为她们占了自由民人口的一半，那么对男孩的道德教育就更加重要了，因为这关系到将来参与城邦管理的未来公民。[62]我们看到：男童地位的特点、他的特殊依赖形式和人们应该对待他的方式，甚至在家长行使巨大权力的地方，都有他将来拥有的地位的标志。

在各种性关系的相互作用中，这在某种程度上来说确实如此。在各种不同的正当"对象"中，男童占有特殊的地位。当然，他不是一个被禁止的对象。在雅典，有一些法律保护自由儿童(防止那些至少一度无权进入学校的成年人骚扰他们；防止奴隶

282

们骚扰他们,如果他们胆敢腐蚀他们,就会被处死;防止他们的父亲或监护人骚扰他们,如果他们让孩子卖身,那么就会受到处罚);[53]但是,没有什么会阻止或禁止一个青少年在众目睽睽之下成为一个男人的性伴侣。不过,在这一角色中,存在着一种内在的困难:有某种东西既阻止人清楚地界定和说明这一角色在性关系中的意义,又让人关注这一点,让人赋予在这方面应当发生的或不应当发生的事情以极大的重要性和许多价值。这里存在着一种完全盲目的使命和一个评价过高的地方。男童的角色是一种人们既无法确定、又有着强烈兴趣的因素。

在《驳斥蒂马尔克》中,埃施尼使用了一种自身非常有趣的法律,因为它涉及一个男人的不道德的性行为——确切地说是"卖身"——可能造成失去公民资格和政治权力的后果,因为它会阻止他日后"可以进入九个执政官的行列,担任神职和充当公共律师"。卖过身的人不能在城邦或国外担任任何经选举产生或通过抽签委任的行政职务。他不能充任司库或大使,也不能受雇去检举或揭发那些使馆人员。最后,即使是"最能言善辩的演说家",[54]他也不能在议会上或在人民面前发表自己的意见。因此,这一法律使得男人卖身成了不准公民担任某些职务的公开耻辱(atimie)。[55]但是,埃施尼进行辩护并试图通过法律的专门讨论来损害对方的方式,清楚地表明了在男童的某些性角色与成年人的某些社会的和政治的角色之间存在着众所周知的在"道德上"和法律上不相协调的关系。

283

埃施尼的法律论证从由谣言、闲谈和证词所证实的蒂马尔克的"不道德行为"出发,找到了构成卖身的某些因素(性伴侣的数目、不分对象、服务的报酬),而其他因素则付之阙如(他没有被登记为卖身者,而且他不住在妓院里)。当他年轻漂亮的时候,他被许多人玩弄过,而且这些人并不总是高尚的人,因为人

们看见过他在一个有名的淫棍的家里与一个男奴隶生活在一起，周围都是一些唱歌人和演奏齐特拉琴的人。他还接受礼物，受人供养，参加其保护者的各种荒诞活动。人们知道他与塞东尼德、奥托克里德、特尔桑德、米戈拉斯、安蒂克勒、彼托拉古、埃热斯克勒在一起。因此，不能只是说他靠各种暧昧关系（hetairēkōs）生活，而要说他"卖身"（peporneumenos）："因为他是为了报酬而不加选择地和所有人干这种勾当，难道他不应该为这一罪行负责吗？"[59]

但是，埃施尼还从道德层面上指控对手，这不仅可以使罪行成立，而且可以在政治上完全打垮对手。蒂马尔克也许在形式上不是一个职业的卖身者，但是他根本不是那些毫不掩饰自己对男性之爱的兴趣、并与自由男童保持对于年轻的性伴侣来说是珍贵的和高尚的关系的令人尊敬的男人中的一员；埃施尼承认他赞成这种爱情。他把蒂马尔克描写成一个在年轻时就公开地把自己置于作为其他人的快感对象的卑下的和屈辱的地位上的人；这一角色是他所乐意的，他寻求和热衷于这一角色，并且从中获益。而且，埃施尼向他的听众们强调，这在道德上和政治上是与公民在城邦中的职责和实施的权力不相容的。一个在年轻时公开热衷于这一角色的男人现在要扮演一个在城邦中高于其他人、为他们提供朋友、在他们做决定时出主意、领导和代表他们的男人角色，这不能不引起公愤。对于雅典人来说，难以接受的——这就是这篇驳斥蒂马尔克的讲话中埃施尼想要煽动的情绪——不是不能让某个爱男童的人，或者某个年轻时曾被男人爱过的人来统治，而是不能接受过去曾是其他人的快感对象的人作为领袖。

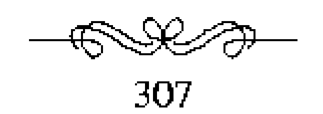
此外，这也是阿里斯托芬经常在他的喜剧中煽动的情绪。令人发笑和厌恶之处在于，这些演说家，这些被人追随和爱戴的

领导人,这些企图引诱人民去服从他们的统治的公民,像阿吉里奥和克里斯泰尼的克莱翁,也是曾经同意而且继续同意扮演让其他人快乐的被动对象的角色。而且,阿里斯托芬讽刺了雅典民主制,认为在这种民主制中,一个人愈是对这类快感感兴趣,那么他在公民大会上受欢迎的机会就愈多。[67]第欧根尼也以相同的方式和意图嘲笑了德谟斯泰尼及其道德,因为后者竟要成为雅典人民的领导者。[68]一旦一个人在各种快感关系的相互作用中扮演了被支配的角色,那么他就不可能有正当理由在公民活动和政治活动中占据支配地位。

这些讽刺和批评在现实中能够得到多少证实,这不重要。至少它们通过自己的存在清楚地说明了一件事:这就是,在这个允许男人之间性关系存在的社会里,一种男人优越的伦理和一种以男性的支配与插入的图式为根据的性关系概念共处时所造成的困难。其结果是,一方面起"主动"和支配作用的角色总是被赋予各种肯定的价值,而另一方面,必须给予性行为中的一个伴侣被动的、受支配的和卑下的地位,而且,如果说当这个伴侣是一个女人或奴隶时,这里不存在任何问题,那么一旦这个伴侣是男人时,这就是另外一回事了。毫无疑问,这种困难的存在说明了人们既对成年人之间的这一关系保持沉默,又对那些为了表明自己接受或者(更确切地说)偏爱这一"卑下"角色而打破沉默的人大声谴责。同样,正是因为这一困难,大家都集中关注男人与男童之间的关系,因为其中一位伴侣因为年轻和尚未获得男人的地位,能够暂时成为大家可以接受的快感对象。但是,即使男童因为自身的魅力能够在不引起丑闻和问题的情况下成为男人们追逐的猎物,我们也不应该忘了他有一天要成为一个男子汉,行使权力和履行职责,到那时,他显然不能再是快感的对象了:那么,他能够在什么范围内作为快感的对象呢?

285

286



这就产生了在希腊性快感(aphrodisia)道德中所谓"有关男童的二律背反"。一方面,年轻人被认为是快感的对象——甚至是男人的男性伴侣中惟一高尚和正当的对象;谁只要尊重法律和礼节,大家就决不会指责他爱上一个男童,想要得到他和与他作伴。但是另一方面,因为男童在青春期过后必然要成为一个成年人,所以他不可能自认为是这种关系中被支配的对象;他不能、也不应该认同这种角色。为了自身着想,他不可能心甘情愿地成为这种快感对象,相反,成年人则是十分自然地喜欢选择他作为快感对象。简言之,在与男童的关系中体验快感和成为快感的主体,这对希腊人来说不成问题;相反,成为快感的对象和自认为是快感的对象对男童来说则构成了一个主要困难。为了成为一个自由男人、自己的主人和能够压倒其他人,他应该确立的与自身的关系是无法与一种他成为另一个人的快感对象的关系形式相一致的。这种不一致在道德上是必要的。

这种困难说明了希腊人对男童之爱的反思的某些特征。

首先,希腊人在这一爱情是自然的还是"反自然的"问题上摇摆不定的态度很让我们捉摸不透。一方面,人们都认为对男童的感情像所有派生出美的事物的感情一样是自然的。然而,人们又经常断言两个男人的关系,或者广而言之,两个同一性别的个人之间的关系是"非自然的(para phusin)"。显然,我们可以认为这两种观点反映了两种态度:一种赞同这种爱情,另一种则表示反对。但是,这两种意见可能依据的是这一事实,即如果人们明确承认了在男童身上找快感是自然的,那么要接受把男童当作一个快感对象的活动也是自然的观点,就难上加难了。因此,人们可以指责两个男人之间发生的性爱活动是非自然的,因为它让其中一位伴侣"女性化"了,而人们可能有的对美的欲望并没有被认为是自然的。尽管犬儒学派的人非常气愤地嘲笑所

288

有因为自己的被动性而接受丧失自己本性并使自己成为"罪大恶极的人"[19]的男童，但是他们并不反对男童之爱。至于柏拉图，我们没有必要认为这位年轻时赞同男性之爱的人，后来"变聪明"了，以致在他的晚期作品中把男性之爱当作一种"违反自然"的关系予以谴责。相反，我们倒应该注意到，在《法律篇》的开头，当他把作为一种自然要素的与女人的关系和作为放纵(akrasia)的结果的男人之间(或女人之间)的关系对立起来时，他指的是性交行为本身(这是自然为生育活动而预先安排的)，而且想到的是能够促进或败坏公民道德的制度。[20]同样，在第8卷的一段话中，他就考虑到了有关各种性关系的法律的必要性和困难度，他所强调的各种论据是与在性交(mixis aphrodisiōn)中把男人和男童"当作女人来使用"所可能造成的危害相关的：对于被诱惑的人来说，他怎样能够培养出"一种勇敢的和男子气概的性格"(to tēs andreias ethos)呢？对于诱惑者来说，他又怎样能够培养出"一种节制的精神"呢？"对于向快感让步而无法自制的人，大家都会指责他的软弱"，而"对于试图模仿女人的人，大家则会谴责他那酷似女人的样子"。[21]

认为男童是快感对象的困难还表现在希腊人的一系列非常明显的保留上。人们不愿意用专门术语直接提及男童在性关系中的角色：人们有时会使用非常笼统的说法，如干那种事(diaprattesthai to pragma)，[22]有时通过无法明说的方式来表示它，[23]有时又求助于各种"竞技的"或"政治的"隐喻说法，如"让步"、"服从"(hupēretein)、"服侍"(therapeuein, hupourgein)，[24]而这正是这种关系所提出的问题的最有意义的方面。

289

但是，希腊人在承认男童会体验到快感方面同样有所保留。这种"否认"既是表明这种快感不可能存在，同时又规定了它不应该被体验。因为需要说明为什么爱在经历各种肉体关系之后

常常转变成恨，苏格拉底在色诺芬的《会饮篇》中提到一个年轻人在与一个年老的男人发生关系（homilein）时会有的烦恼。但是，他立即加上了一般原则："此外，一个男童不像一个女人那样会分享一个男人的性爱快感，而是毫无感觉地观看对方的肉欲激情。"[69]在男人与男童之间，并不存在——不能而且也不该存在——共同的快感。《问题》的作者只承认在几个身体结构不合常规的人那里，才有这种可能性。而且，没有人比那些通过易于让步、大量的暧昧关系，或者举止、化妆、装饰或香水来表明自己乐于扮演这一角色的男童更受到人们的严厉谴责了。

这并不因此意味着一旦做出让步，男童应该表现出十分冷淡的样子来。相反，只有他体会到对他的情人的赞赏或感激、爱恋之情，从而想让他的情人快乐，他才应该让步。动词"charizesthai"经常被希腊人用来表示男童"接受"和"示爱"。[70]这个词表明爱人不是简单地向情人"投降"；年轻人是通过一种赞同对方的欲望和要求的感情来"示爱"的，但是性质不同。这是一种反应，而不是分享一种感受。男童不应该是拥有一种肉体快感的人；他甚至不应该从男人的快感中获得快感。如果他在恰当的时候让步，也就是说既不太匆忙，又不过于勉强，那么他应该为给对方带来快感而感到高兴。

因此，与男童的性关系要求双方各自以特殊的方式行事。因为男童不能认同他需要扮演的角色，所以他应该拒绝、抵制、逃避和避而不见。[71]如果他最后做出了让步，那么前提必须是他对他所让步的那个人的条件（他的价值、地位和美德）和他能够从那个人身上得到的好处（如果好处只是金钱，那么它是可耻的，但是如果它是学习男人的本领、有助于自己未来的各种社会关系，或者是一种长久的友谊，那么它就是高尚的）感到满意。而且，这恰恰是情人应该能够提供的好处，而且，他应该给出更

符合规定的礼物(其重要性与价值根据伴侣双方的条件不同而不同)。因此,在男人与男童之间的关系中,性行为不仅应该被纳入到一种旨在尽可能延长它的拒绝、回避和逃避的游戏中,而且还应该被纳入到一种确定它应该在什么时候和以什么条件进行的交换过程。

总之,男童应该出于好意、而不是为了自己的快感给出某种他的伴侣为了从他这里获得快感而寻找的东西;但是,他的伴侣如果不奉献与之相称的、却又与男童给予他的"礼物"迥然不同的礼物、好处、承诺和誓言,那么就不可能有正当理由要求它。由此可见,在希腊人有关男童之爱的反思中,存在着一种十分突出的倾向:怎样把这种关系整合到一个更大的整体中,从而让它可以转变成另一种关系:一种稳定的关系,其中肉体关系不再重要了,而且伴侣双方能够分享相同的情感和财产?男童之爱只有包括(由于情人奉献了充分的好处,由于爱人有所保留地取悦于情人)构成这种爱转化为一种最终的和有社会价值的友谊关系的基础的各种要素,才能在道德上是高尚的。

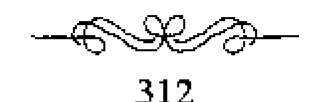
如果有人认为因为希腊人并不禁止这类关系,所以他们不会担心它的意义,那么他就错了。比起所有其他性关系,它更让希腊人"感兴趣",而且,一切迹象都表明他们关心它。但是,我们可以说,在当代思想中,人们首先是从欲望主体的观点出发探讨同一性别的两个人之间的关系的:一个男人怎么能够产生一种以另一个男人为对象的欲望呢?而且,我们知道,人们正是从这一欲望的某种构成(从它的双重性或匮乏出发)寻求回答的原则。相反,希腊人的担心与能够让人发生这种关系的欲望无关,也与这种欲望的主体无关;他们担心的是快感对象,或者确切地说,他们之所以担心这一对象,是因为这一对象日后一定会控制他与其他人一起享用的快感和他对自我行使的权力。



正是在这一置疑点(怎样让快感对象成为控制自己快感的主体?)上,哲学性爱论,或者说苏格拉底和柏拉图对爱情的反思,找到了自己的出发点。

注 释

① 柏拉图:《理想国》,IX,573d。
② 柏拉图:《理想国》,IX,574b—c。
③ 第欧根尼·拉尔修:《哲学家们的生平》,IV,7,49。
④ 柏拉图:《法律篇》,VIII,840a。
⑤ 色诺芬:《居鲁士的教育》,VII,5。
⑥ 关于这一点,参见了 K.J.多维的《希腊同性恋》,第 86 页。
⑦ 柏拉图:《会饮篇》,181b—d。
⑧ 色诺芬:《会饮篇》,1,9。
⑨ 色诺芬:《会饮篇》,II,3。
⑩ 色诺芬:《会饮篇》,IX,5—6。
⑪ 参见色诺芬《远征记》,VII,4,7。
⑫ 参见 F.布菲耶的《青春期的性爱》,第 90—91 页。
⑬ 如同《阿哈奈人》中的克利斯泰尼或者阿里斯托芬的《地母节妇女》中的阿伽通。
⑭ 柏拉图:《高尔吉亚篇》,494e。苏格拉底:难道放荡的生活不可怕、可耻、可怜吗?你胆敢说那些毫无节制地享有他们需要的东西的人就是幸福的吗?卡里克勒、苏格拉底,你还来讨论这类问题,难道不感到可耻吗?
⑮ 柏拉图:《会饮篇》,182a—183d。
⑯ 如果各种文献经常提到这种年龄与地位的差别,那么我们必须注意到,有关伴侣真实年龄的说明都是"浮动"的(参见 F.布菲耶的《青春期的性爱》,第 605—607 页)。而且,我们看到一些人,他们对一些人扮演求爱者的角色,而对另一些人则扮演被爱者的角色:比如,色诺芬的《会饮篇》中的克里托布勒,他赞颂了他对克里尼阿的爱情。他是在学校里认识克里尼阿的,和他一样,克里尼阿是一个非常年幼的男孩。(关于这两个男童及他们之间些微的年龄差异,参见柏拉图的《欧底德谟斯篇》,271b。)



⑰ 在《查密迪斯篇》(153c)里,柏拉图有一番描写,当一位年轻人到来时,所有的人——从成年人、少年男子,直到最小的男童——都盯着他看。

⑱ 长久以来,人们一直引用欧里庇德斯的例子:当阿伽通已是一个年富力强的男子时,欧里庇德斯仍然爱着他。F.布菲耶就这一问题曾引用过艾利安讲述的一则轶事。(见布菲耶的《青春期的性爱》,第613页,注释33;艾利安的《故事杂记》,XIII,第5页。)

⑲ 荷马让一方具有出身优势,让另一方在年龄上占优势;让一方孔武有力,让另一方具有思考能力(见荷马《伊利亚特》,XI,786)。关于对他们各自角色的讨论,见柏拉图《会饮篇》,180a—b;埃施尼的《驳斥蒂马尔克》,143。

⑳ K.J.多维:《希腊同性恋》,第104—116页。

㉑ 这一自由在学校里是受到监督限制的。参见埃施尼在《驳斥蒂马尔克》中有关学校和教师必须采取的预防措施的论述(9—10)。关于相会的地点,参见F.布菲耶的《青春期的性爱》,第561页及次页。

㉒ 色诺芬:《希爱罗》,1。

㉓ 柏拉图:《普罗泰戈拉篇》,309a。

㉔ 参见色诺芬的《远征记》中对梅农的批评,II,6,28。

㉕ 柏拉图:《会饮篇》,181d—e。

㉖ 色诺芬:《会饮篇》,IV,17。

㉗ 关于强健的男童与体弱的男童之间的对比,参见柏拉图的《斐德罗篇》(239c—d)与《情敌》。关于男性化男童的性爱价值和大约在公元前4世纪开始的向更加女性化的体格的审美旨趣的演变,参见K.J.多维的《希腊同性恋》,第88—94页。总之,年幼男童的魅力是与他的女性气质相关的原则很久之后成了一个流行的主题。

㉘ 关于"友谊"的定义,参见J.-Cl.费莱斯的《古代哲学中的友谊概念》。

㉙ 色诺芬:《会饮篇》,VIII,18。苏格拉底有一段话(同上,VIII,13—18)突出说明了对于男性之爱的不稳定性的担忧和永恒的友谊在此应起的作用。

㉚ 色诺芬:《会饮篇》,VIII,3。

㉛ 色诺芬:《会饮篇》,VIII,12。关于颂文与劝诫的关系,也可以参见亚里士多德的《修辞学》I,9。

㉜ 德谟斯泰尼:《性爱论》,1。

㉝ 德谟斯泰尼:《性爱论》,5。



㉞ 德谟斯泰尼:《性爱论》,53。亚里士多德的《修辞学》(I,9)说明了美(kalon)与丑(aischron)范畴在颂词中的重要性。

㉟ 柏拉图:《会饮篇》,182a—d。

㊱ 柏拉图:《会饮篇》,178d。

㊲ 埃施尼:《驳斥蒂马尔克》,39—73。

㊳ 德谟斯泰尼:《性爱论》,17—19。

㊴ 德谟斯泰尼:《性爱论》,55。

㊵ 德谟斯泰尼:《性爱论》,53。

㊶ l'éphébie:指古代雅典18至20岁的青年男子学习文化与军事的学校。——译者注

㊷ 德谟斯泰尼:《性爱论》,54。

㊸ 德谟斯泰尼:《性爱论》,3。

㊹ 德谟斯泰尼:《性爱论》,5。

㊺ 德谟斯泰尼:《性爱论》,4。

㊻ 柏拉图:《会饮篇》,183d,181a。

㊼ 德谟斯泰尼:《性爱论》,20。

㊽ 德谟斯泰尼:《性爱论》,7,33。

㊾ 德谟斯泰尼:《性爱论》,8,14。

㊿ 德谟斯泰尼:《性爱论》,21。

51 德谟斯泰尼:《性爱论》,23,25。

52 德谟斯泰尼:《性爱论》,30。

53 德谟斯泰尼:《性爱论》,31。

54 55 德谟斯泰尼:《性爱论》,17。

56 关于不被控制的重要性,关于对同性恋中鸡奸与被动口淫持保留意见,见K.J.多维的《希腊同性恋》,第125—134页。

57 德谟斯泰尼:《性爱论》,39—43。

58 德谟斯泰尼:《性爱论》,38。

59 德谟斯泰尼:《性爱论》,37。

60 德谟斯泰尼:《性爱论》,29—30。

61 亚里士多德:《政治学》,I,12,1259a—b。

62 亚里士多德:《政治学》,I,13,1260b。

63 参见埃施尼在《驳斥蒂马尔克》中引用的法律,见该书9—18。

64 同上,19—20。

⑥⑤ K.J.多维强调指出,该受谴责的不是卖身本身,而是触犯卖身所引起了各种资格的丧失这一事实。《希腊同性恋》,第44—45页。

⑥⑥ 埃施尼:《驳斥蒂马尔克》,52。

⑥⑦ 阿里斯托芬:《骑士们》,V,第428页及次页;《妇女大会》,V,第112页及次页。参见F.布非耶:《青春期的性爱》,第185—186页。

⑥⑧ 第欧根尼·拉尔修:《哲学家们的生平》,VI,2,34。

⑥⑨ 同上,VI,2,59,还可参见54和46。

⑦⓪ 柏拉图:《法律篇》:I,636b—c。

⑦① 柏拉图:《法律篇》,VIII,836c—d。在《斐德罗篇》中,这种关系的肉体形式被说成是"违反自然的",其中男人的举止像一个"四脚兽"(250e)。

⑦② 或者"diaprattesthai",参见《斐德罗篇》,256c。

⑦③ 色诺芬:《会饮篇》,IV,15。

⑦④ 色诺芬:《希爱罗》,I与VII;柏拉图:《会饮篇》,184c—d。见K.J.多维的《希腊同性恋》,第62页。

⑦⑤ 色诺芬:《会饮篇》,VIII,21。

⑦⑥ 柏拉图:《会饮篇》,184e。

⑦⑦ 柏拉图:《会饮篇》,184a。

第五章
真正的爱情

在本章中，我们仍将讨论性爱论的问题，即有关爱的反思艺术（特别是男童之爱的反思艺术）的问题。但是这一次，这一问题将被限定在曾在西方世界的全部历史中涵盖快感道德的节制性的第四大主题的发展范围之内。在讨论完身体与健康的关系、妇女与婚姻体制的关系、与男童、男童的自由及其男性的关系之后，现在我们要着手讨论与真理的关系。因为这是希腊人对男童之爱的最重要的反思之一：它不仅指出了这一爱情出于可以想见的理由怎样构成了一个要求行为明确和让"性快感"（aphrodisia）的享用极尽风格化的难点，而且在它的主体中，衍生出了快感的享用与通向真理的关系的问题。这一问题讨论的是真实的爱情应该是什么。

295

在基督教文化和现代文化中，这些有关真理、爱情和快感的问题非常自然地涉及构成男女关系的基本因素：童贞、精神联姻、灵魂—配偶的主题很早就表明了从一个男性领域（内有求爱者和被爱者）向另一个以女性的形象和两性关系为标志的领域的转变[1]。很久之后，浮士德见证了快感问题与认识途径问题在对女人的爱情以及女人的贞操、纯洁、堕落和赎罪权利的题材上相互联系的方式。在希腊人那里，情况则相反，对真理途径和性节制之间相互关系的反思似乎特别是针对男童之爱而展开

296

的。当然，我们必须考虑到，事实上，在当时所笼罩着的毕达哥拉斯主义的氛围中，关于纯洁与认识的关系，很少有置喙和规范的余地。我们还必须考虑到，我们并不知道安蒂斯泰尼、第欧仁尼·勒·西尼克、亚里士多德或泰赞拉斯特写过什么爱情著作。因而，把苏格拉底—柏拉图的学说的专门特征普遍化，认为它概括了希腊古典时代的性爱哲学的一切形式，这是不恰当的。其实，它在很长一段时期里只是反思的一极，像普吕塔尔克的对话、伪吕西安的《爱情》或麦克西默·德·蒂尔的演讲所揭示的那样。

尽管它在《会饮篇》或《斐德罗篇》中总是如此，以及它提到的其他讨论爱情的方式，我们可以看出它与当时流行的探询年轻人及其追求者各自的良好行为、它与荣誉相妥协的方式的性爱论保持着怎样的距离。我们还可以看出，它在深入到快感伦理的习惯主题之中的同时，如何展开了各种对这一快感伦理转变成一种禁欲道德和形成一种欲望解释学来说十分重要的问题。

《会饮篇》和《斐德罗篇》都用了相当大的片幅来"转述"——模仿或仿效——爱情话语中的一般说法：如在《会饮篇》中斐德罗、鲍撒尼亚、埃里克什马克和阿伽通的"现身说法"（les discours - témoins），或者是在《斐德罗篇》中吕希亚斯的说法以及苏格拉底作出的第一次带有讽刺意味的反驳。它们阐明了柏拉图学说的背景以及他在用真理和禁欲的问题取代"宠爱"和荣誉的问题时说明和改变的最初的内容。在这些现身说法中，有一个要素是主要的：共识问题在对爱情及其力量和神圣性的赞颂过程中一再出现。年轻人应该在什么条件下和在什么保证下，向谁让步？而且，求爱者是否可以合法地希望他会轻易地做出让步？这是作为求爱者与被爱者之间竞争艺术的性爱论特有的问题。

在《会饮篇》中，在阿伽通家里的第一篇发言就以一种绝对

一般的和同义反复的可笑的原则来讨论这一性爱问题。这一原则就是："对于坏事，要感到羞耻；对于善事，要加以推崇。"[②]但是，鲍撒尼亚立即以更加严肃的态度重新提起它。他区分了两种爱，一种是"仅仅完成性活动"的爱，另一种爱以考验灵魂为首要目标[③]。我们还可能注意到，在《斐德罗篇》中，开头的两个发言（其中一个被后人用嘲讽的口吻加以继承，另一个则被修改了）以各自的方式提出了"向谁让步"的问题。他们的回答都是，应该向非求爱者让步，或者，不管怎样，不应该向求爱者让步。而且，这些最初的讲话都诉诸共同的论题：当所爱的人上了年纪，使求爱者陷入了被抛弃的困境时，短暂的爱情破裂了[④]；在大家看来，这些让男童依赖于求爱者的不名誉的关系，[⑤]损害了男童，让他脱离了自己的家庭或他能够从中获益的高尚的社交关系；[⑥]因为男童取悦于求爱者，或者因为年轻人可能痛恨年老的人强加给他种种令人不快的关系，因此求爱者会对男童表现出厌恶和轻视的情绪；[⑦]男童被迫接受女性角色，这种关系损害了男童的身体与美德；[⑧]求爱者必须给出丰厚的补偿、好处和服务，如果他不想这么做，那么就会让他的老朋友陷入耻辱与孤独之中。[⑨]所有这些论题是对男童之爱中的快感及其享用的基本置疑。而这些困难正是各种礼仪规范、求爱实践与有规则的爱情游戏要努力对付的。

人们可能认为阿里斯托芬在《会饮篇》中的说法是个例外。他说，众神在盛怒之下把先民们分成两部分，把人截成两半（男人和女人，或者全是同性人，因为原始人是两性人，或者，要么全是男的，要么全是女的）。这一说法似乎已经超出了求爱艺术的问题，提出了爱情究竟是什么的问题，而且它可能被认为是柏拉图的一种有趣的观点。不过，从苏格拉底的老对手阿里斯托芬的嘴里说出来，这些话富有讽刺意味。我们难道看不出阿里斯

托芬所说的情人们寻求他们失去的另一半，很像柏拉图所说的灵魂牢记和向往他们的故乡吗？然而，就这篇发言中有关男性之爱的部分来说，阿里斯托芬显然还想回答共识问题。他的说法和讽刺之所以与众不同，又引起了人们一点反感，这是因为他的回答是完全肯定的。而且，他通过神话叙述推翻了求爱者和被爱者在年龄、情感和行为方面是不对等的这一公认的原则。他认为两者不仅对等，而且平等，因为他认为他们源于单个人的分裂；同一种快感和欲望让求爱者（l'éraste）和被爱者（l'éromène）互相吸引。如果一个男童只有半个男体，那么他就会爱上男人：他会有"与男人睡觉"和"与他们拥抱"的"快感"（sympeplegmenoi）。[10]而且由此，他没有表现出一种女性的本性，而只是显示出十足的男子汉"样子"来。柏拉图感到高兴的是，他让阿里斯托芬改变了曾在自己的喜剧中对雅典政治人物的批评态度："这批人在完成教育之后，是惟一通过他们的政治抱负表现为男人的人。"[11]在他们年轻的时候，他们委身于男人，因为他们想找到他们的另一半男体；同样，成年之后，他们也会追求男童。"爱慕男童"与"喜爱情人"（être paiderastēs et philerastēs）是同一个人的两个侧面。因此，对于传统的共识问题，阿里斯托芬作出了直接的、简明的与完全肯定的回答，同时，他还取消了构成男人与男童之间复杂关系的不对等的相互作用；因此，所有有关爱情与相应行为的问题只是重新找回他失去的另一半的问题。

然而，苏格拉底—柏拉图的性爱论与此完全不同；不仅它提出的解决方法不同，而且还因为它旨在用完全不同的术语来提问题。要知道什么是真正的爱情，关键不是回答这一问题：应该爱谁？对于被爱者与求爱者来说，爱情在什么条件下才能是高尚的？或者，至少，所有这些问题都从属于另一个首要的和根本的问题：什么是真正的爱情？[12]



要想评价柏拉图的解释及其与通常的性爱论的不同，我们可以回忆一下色诺芬是怎么回答这个问题的。他强调了各种传统的要素：在只追求求爱者快感的爱情与对被爱者感兴趣的爱情之间的对立；还有把短暂的爱情转变成一种平等的、互惠的与持久的友谊的必要性。在《会饮篇》与《回忆录》中，色诺芬笔下的苏格拉底在灵魂之爱与肉体之爱之间划出了一条严格的分界线，[13]贬低肉体之爱，[14]认为灵魂之爱是真正的爱情，在友谊(philia)中寻找赋予一切关系(sunousia)以价值的原则。[15]因此，把灵魂之爱与肉体之爱结合起来是不够的，还必须让一切爱情摆脱它们的肉体向度(当有人"同时爱上另一个人的肉体与灵魂"时，占支配地位的是前者，而且，一旦青春不再，友谊也就随之而去了)；[16]人们应该像苏格拉底教导的那样，避免一切接触，拒绝那些本质上束缚灵魂的接吻，甚至不要肌肤相亲，不要遭受由此而带来的"创伤"(la morsure)。[17]相反，所有的关系都必须在友谊的各种构成要素的基础上被建立起来：宠爱与回馈的服务，为所爱男童的进步而努力，相互的友情，一旦订交、终身不变的牵挂。[18]这是否是说，对于色诺芬来说(或者对于他笔下的苏格拉底来说)，两个男人之间不能有任何"性爱"(Eros)，只存在一种"友谊"(philia)关系吗？色诺芬认为在利库尔戈的斯巴达可以发现这种典范。[19]在那里，迷恋男童身体的男人被认为是"可耻的"，人们赞扬与鼓励的是只爱年轻人的灵魂并且只希望与之交朋友的"正派的"成年人。因此，在斯巴达，"求爱者爱男童的执着并不比父亲爱儿子、或兄弟爱兄弟的差"。但是，在《会饮篇》中，色诺芬没有图解这一区分。他初步提出了一种以友谊为目标的性爱及其快感的观念：他并不认为友谊、它包含的公共生活的成分、相互关心、相互友善与感情共享有一天一定会取代爱

情,或接它的班,而是认为求爱者们爱的对象应该是友谊:他说过"erōntes tēs philias"(友谊的性爱),其特点就是能够拯救性爱,保持它的力量,但是,除了说它是从属于友谊的互惠的与持久的感情行为外,他没有规定它的具体内容。[20]

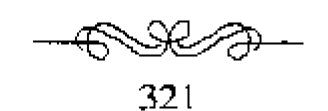
303

尽管思考的出发点也是我们熟悉的有关"性活动"(aphrodisia)在爱情关系中的地位问题,但是,柏拉图的性爱论却是以十分不同的方式被建构起来的。柏拉图利用这些传统的置疑,恰恰是为了揭示人们在对它们做出的各种仓促的回答中如何错过了主要的问题。

《斐德罗篇》的前两篇发言,一个是吕西亚斯(Lysias)天真的讲话,一个是苏格拉底的一番嘲讽,它们赞成一个男童不应该向他所爱的人让步。苏格拉底认为,这些发言都不能说出真理:"有了情人后,却硬要说人应该爱他不爱的人,原因在于前者是迷狂的,后者是清醒的,这种说法是不真实的(ouk esti etumos logos)。"[21]《会饮篇》一开始的几篇发言却与此正好相反,它们一心赞颂爱情,而不是批评爱情,认为恰当地向一位高尚的求爱者让步是非常好的,[22]这既不丢脸,也不可耻,而且根据爱情法则,这是"情投意合的事"。[23]尽管这些发言更加推崇爱情,但是它们并不比《斐德罗篇》中吕西亚斯和嘲讽他的批评家苏格拉底的讲话更加"真实"(etumoi)。

与它们相比,《会饮篇》中苏格拉底转述的第奥提姆的讲话与苏格拉底在《斐德罗篇》中叙述的伟大寓言,看上去像是"真实的"话语:它们从一开始就与它们所讲述的真理相关。它们凭什么是真实的话语呢?它们与在它们之前的各种颂词或否定的不同之处在哪里呢?不同之处并不在于第奥提姆或苏格拉底比其他对话者更加严肃或更加刻板;他们并不反对其他对话者,因为后者太过奉承,而且在一种只追求灵魂的爱情中赋予肉体与快

304



感太多的地位。他们之所以与后者不同,是因为他们不像后者那样提问题。对于爱情论争中的传统问题,他们做了一些重要的改变和更动。

(一)从爱情行为的问题到对爱情本质的探询

在其他一些发言所展开的争论中,让求爱者身不由己的强烈的爱情与冲动是前提条件;既然这种爱情"是公认的",[23]那么人们主要关心的是恋爱双方应该如何行动:求爱者应该以什么方式、在多大程度上、利用哪些说服方法,或者送出什么样的友情信物,努力实现"他的心愿";还有,被爱者应该在什么条件下,经过怎样一番拒绝与考验之后,才做出让步。这是一个在先有爱情的基础上怎样行动的问题。然而,第奥提姆与苏格拉底探询的是这种爱情的本质、它的本性与来源,构成它的力量的是什么,还有,如此执著地或疯狂地把他引向恋爱对象的又是什么:"什么是爱情本身?什么是它的本性?以及什么是它的作用?"[24]这是本体论的问题,而不再是义务论的问题。所有其他的对话者在发言中都是以赞颂或批评为目的的,旨在区分好的爱情与坏的爱情、应该做的与不应该做的。在通常有关探寻行为礼节与说明求爱艺术的论题中,首要的反思对象是行为或互惠行为的作用。至少,柏拉图曾暂时把这一问题搁在一边,而且在善与恶的区分之外,他提出了认识什么是爱情的问题。[25]

然而,这样提问题首先意味着讲话的对象发生了变化。第奥提姆指责苏格拉底——其实也是针对所有前面的颂词作者——从"被爱的"要素(ton erōmenon)那里寻找应该怎样讨论爱情的原则;因此,他们受到了被爱男童的魅力、英俊、完美的迷惑,而且不恰当地把这些优点给予爱情本身。除非有人问爱情是什么,而不是它爱的是什么,爱情是不会展现自己的真面目的。因此,必须从被爱的要素回到求爱的要素(to erōn)上,而且



306

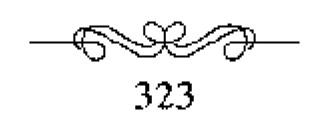
追问它的本质。[27]《斐德罗篇》就是这样做的；为了回应开头两篇反对赞美爱情的发言，苏格拉底借助灵魂理论拐了一个大弯。但是，这一变动的结果就是，有关爱情的发言必须面对不再是一篇"颂词"(以完全是对爱情与被爱者的赞颂的混杂方式出现)的危险；它必须像在《会饮篇》中那样，指出爱情的"中介"性、它的显著缺陷(因为它并不拥有想要得到的好东西)，以及痛苦与狡诈、知与不知之间的亲缘关系(爱情正是由此产生)。它还必须像《斐德罗篇》一样，解释对天外景象的遗忘与追忆是怎样在爱情中混合的，以及引导爱情最终达到它的目标的漫长的受难之路究竟是什么。

(二)从男童荣誉的问题到热爱真理的问题

苏格拉底转述第奥提姆的话，认为最好是把注意力从被爱要素转到求爱原则上，这并不意味着不再提对象问题了。相反，在说完这一主要转变之后，整个转述都是在确定什么是爱情中的被爱对象。但是，既然有人在发言中开始谈论爱情的本质，而不是赞美被爱对象，那么他提出对象问题时所用的术语将有所不同。

307

在传统的论争中，提问的出发点是有关爱情的对象：既然确定了被爱对象是什么人和应该是什么人(他不仅身体美，而且灵魂也美，接受过必要的教育，具备应有的自由的、高贵的、男子气概的、勇敢的性格等)，那么他应该具有何种对于他和求爱者来说都是高尚的爱情形式呢？应该赋予对被爱对象的追问方式与风格的，是尊重被爱对象的本性。相反，在柏拉图的追问中，规定被爱对象的，应该是对爱情本身的思考。第奥提姆向苏格拉底表明，爱情超出了情人可能喜爱的各种美好的东西之外，它要在思想中产生，而且根据爱的真谛，根据它毫无杂质的纯洁和"它的独特形式"，发现"美本身"。此外，在《斐德罗篇》中，正是



苏格拉底指出了如果灵魂还清楚地记得在天上看到的景象,如果它受到强力的推动,而且没有屈服于各种不洁欲望的冲动,那么它是如何因为被爱对象身上反映和模仿了美本身而爱上被爱对象的。

我们发现,柏拉图的论点是,爱情的对象应该是男童的灵魂,而不是他们的身体。但是,柏拉图不是第一个、也不是惟一这么说的人。这一论点贯穿在有关爱情的各种传统论争中,产生了各种严格程度不等的结论,而且,色诺芬把这一论点推到了极端(他认为这是苏格拉底的看法)。柏拉图自己的观点不是把灵魂与身体区分开来,而是他证明肉体之爱是卑下的方式。因为他不是把它建立在对被爱男童的尊严与他理应受到的尊重之上,而是建立在求爱者身上确定他的爱情本质与形式的本性(他要求不朽的欲望,他对纯粹美的向往,对他曾看到过的天上景象的模糊回忆)上。此外,柏拉图在邪恶的肉体之爱与美好的灵魂之爱之间划出了一条清晰的、确定的和不可逾越的界线;这一点在《会饮篇》与《斐德罗篇》中是非常清楚的。如果把与肉体的关系比作追求美的活动,那么它是卑下的和被人瞧不起的,因为它能够改变和阻止对美的追求,所以它有时候可能是危险的,但是尽管如此,它既没有被立即排斥,也没有总是受到斥责。根据《斐德罗篇》的著名方法,追求美的活动就是从一个美丽的肉体到其他美丽的肉体,然后到各种灵魂,再到"各种事务"、"行为准则"、"认识"中的美,直至看到"充满美的广阔天地"。[23]而且,《斐德罗篇》在赞美灵魂不屈从肉体的勇气与完善时,并没有要求惩罚那些无意中发现自己是为了荣誉而不是为了哲学而生活、并且因为不由自主的激情冲动而偶尔"做了那种事"的人。毫无疑问,当他们在世间的生活结束时,他们的灵魂就离开了肉体,但是(与那些仍然做"自己的主人"的人的情况不同),他们失去了

309

翅膀；于是，他们无法升天；但是他们不会被强迫在地下旅行；两个情人会在天堂之下相伴而行，直到他们“因为彼此相爱”而重新获得翅膀。[29]对于柏拉图来说，真正爱情的本质特征并不是排斥肉体，而是透过对象的各种表象，与真理发生关系。

（二）从恋爱双方不对等的问题到爱情融合的问题

在各种公认的习俗看来，“性爱”（Eros）当然来自于求爱者。至于被爱者，他无法像求爱者一样成为爱情中主动的一方。当然，他也要回报爱意（Antéros）。但是，这种回报的性质产生了问题：它无法与追求者的爱意完全对等。男童应该对求爱者的善意、宠爱、关心和表率，而不是他的欲望与快感作出回报。而且，只有等到爱情不再疯狂，男童到了排除各种激情和远离各种危险的年龄，两位朋友才能有真正互惠的关系。

但是，如果性爱是与真理相关的，那么这两位情人只有在同一种性爱力量促使他趋向真理的条件下，才能融合在一起。根据柏拉图的性爱论，被爱者不能只是处于被爱对象的位置上，而且借口有权得到对方的交换物（因为他是被爱者），只是简单地等待他需要的建议和渴望得到的知识。他应该在这种爱情关系中真正成为主体。这就是为什么《斐德罗篇》中第三篇发言在结束时提出从求爱者的观点转向被爱者的观点的原因。苏格拉底曾描述过求爱者的奔波、激情与痛苦，以及为了驾驭爱情马车而应当经历的艰苦战斗。他是这样提到被爱者的：也许，这个年轻男童周围的人已经让他相信，向求爱者让步，是不好的；但是，他却同意与他的求爱者约会；而且，身边的情人让他欣喜若狂；于是，他感到欲望汹涌澎湃，好像灵魂中长出了翅膀与羽毛。[30]当然，他还不知道什么是他向往的东西的真实本性，而且也不知道用什么词汇来形容它。但是，他却“伸开双臂”拥抱了他的情人，并且“亲吻了他”。[31]这是重要的时刻：与求爱术的情况不同，“爱

310

情辩证法"在此要求恋爱双方的感情完全相似;爱情是一样的,因为对于双方来说,它是把他们引向真理的运动。

(四)从被爱男童的德性到导师的智慧和对导师的爱

在求爱艺术中,求爱是情人的事。即使要求求爱者控制自我,人们也知道爱情的强制力量有让他身不由己的危险。抵抗这种压力的支点是男童的荣誉、尊严以及他在抵抗时表现出来的合乎情理的执拗。但是,当性爱追求真理时,在这条爱情之路上走在最前面的人,真的是最爱真理的人,他能够最好地引导其他人,帮助他不要堕落到一切低级的快感之中。最了解爱情的人还是通晓真理的导师。而且,他的作用就是教会被爱者怎样战胜他的各种欲望,变得"比自己更强大"。这种与真理的关系从此构成一种新的爱情关系,其结果就是出现了一个新的人物:这就是导师的形象,他占据了情人的位置,但是,他凭借对自己的完全控制,改变了爱情互动的意义,转换了角色,提出了否弃"性活动"(aphrodisia)的原则,而且成了一切渴求真理的年轻人爱的对象。

311

毫无疑问,这应该是《会饮篇》最后几页描述的苏格拉底与阿尔西比亚德、格劳孔的儿子夏密德、迪奥克勒的儿子欧第德谟以及其他人的关系的意义。[23]这些角色的分配完全被颠倒了过来:那些有许多追求者的年轻貌美的男童都爱上了苏格拉底;他们跟踪他,努力引诱他,非常想得到他的欢心,也就是说想让他把他的智慧宝藏告诉自己。他们站在求爱者(érastes)的位置上,而他这位肉身丑陋的老人却处在被爱者(éromène)的位置上。但是,他们并不知道,苏格拉底只是因为能够抵制他们的诱惑,才为他们所爱,这是阿尔西比亚德通过著名的"试探"发现的。但是,这并不意味着他对他们既没有爱,也没有欲望,而是说,他被真正爱情的力量所左右,而且,他明白怎样真正地爱那应该去

312

爱的真理。第奥提姆以前说过：在所有人中，苏格拉底是爱情问题上的智者。从此，导师的智慧（而不再是男童的荣誉）既是真正爱情的对象，又是不作"让步"的原则。

在这段话中出现的苏格拉底，被赋予了传统"清心寡欲的圣人"（theios anēr）具有的力量：肉体的忍耐力、不受感官诱惑的能力、摆脱肉体束缚与集中所有灵魂力量的能力。[33]但是，必须明白，这些力量只在性爱的特殊作用中才有效；它们确保苏格拉底能够控制自我；因此，它们不仅让苏格拉底成了年轻人能够追求的爱情对象，而且还把他当作惟一能够引导他们的爱情直达真理的人。在恋爱双方的互动中，不同的控制方式相互冲撞（求爱者努力占有爱人的控制方式，被爱者避免被控制、并通过这种抵制反过来控制求爱者的控制形式）；苏格拉底又引入了另一种控制方式：即通晓真理的导师实施的控制方式，他是通过自我节制来实施这种控制方式的。

因此，柏拉图的性爱论可以说表现在三个方面。一方面，它是回答在希腊文化中内在于男人与男童关系之中的一种困难的方式：也就是给予作为快感对象的男童什么身份的问题。从这个角度来看，柏拉图的回答看来只是比在各种有关爱情的"争论"中可能提出的回答或在色诺芬的著作中以苏格拉底的名义提出的回答更加复杂和精致。因为柏拉图是通过从被爱个体的问题转到对爱情本质的探讨，来解决快感对象的困难的；这就是把爱情关系塑造成一种与真理的关系，进而把这种关系一分为二，把它们纳入被爱者与求爱者之中，并且颠倒年轻人的角色，以便让他爱上通晓真理的导师。在此意义上，大家可以说柏拉图圆满解决了阿里斯托芬的寓言提出的挑战：他赋予这篇寓言一个真实的内容；他说明了同一个爱情如何能够在相同的情感中既表现出爱慕男童（paiderastēs），又显示出钟爱友谊

(philerastēs)。在高尚爱情的实践中,让求爱者与被爱者之间的关系一直困难重重的不对等、差距、抵制与逃避,不再有存在的理由了。或者,它们可以根据一种完全不同的感情、采取一种完全不同的方式和制定一种不同的游戏来发展自身:这就是通晓真理的导师向男童传授什么是智慧的途径。

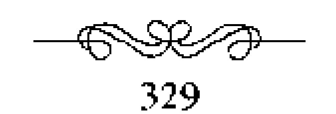
但是,我们由此看到,柏拉图的性爱论引入了真理的问题,把它作为爱情关系中的根本问题。这是它的另一个侧面。而且,它采取的方式完全不同于在快感享用中应该用"逻各斯"来控制欲望的方式。求爱者的任务(而且因为它可以让他达到他的目标)就是认识到什么是控制他的真正的爱情。柏拉图对阿里斯托芬挑战的回答改变了后者给出的回答:个体在另一个人身上寻找的,不是他自己的另一半,而是与他的灵魂结合在一起的真理。因此,个体应该做的伦理工作就是发现和毫不松懈地坚持这一作为他的爱情的隐蔽支柱的与真理的关系。于是,我们不难明白柏拉图的反思是怎样力图摆脱通常那种围绕恋爱对象及其地位提出的置疑,从而对以求爱者及其能够掌握的真理为中心的爱情提出置疑。

最后,柏拉图揭示的苏格拉底的性爱论提出了爱情讨论中各种常见的问题。但是,它的目的不是要界定什么样的行为才能恰当地维持好恋爱双方互动的平衡,一方面被爱者不让对方轻易得手的时间要足够的长,另一方面求爱者提供的好处要弥足珍贵。相反,它试图确定求爱者的爱情将通过何种感情、何种努力与何种自我作用才能最终得出与确立它与真理的关系。它不再想一劳永逸地划出一条界线,让人能够区分出高尚与可耻,而是力图描述通向它自身本质的道路(及其各种困难、变故与挫折)。《会饮篇》与《斐德罗篇》提出了这种从一种以"求爱"实践与被爱者的自由为基础的性爱论向一种以求爱者的禁欲和共同

的真理通道为中心的性爱论的过渡。因此,问题发生了变化:在有关"快感享用"的反思中,被置疑的是快感及其冲动,人应该通过自我控制来确保恰当地使用快感、合法地分配快感;而在柏拉图对爱情的反思中,置疑的对象是欲望,必须通过了解欲望的真正本质来让它达到自己真正的目标(即真理)。《法律篇》所描述的节制生活是一种"在所有方面都宽容的"、带有轻微的痛苦、宁静的快感、柔和的欲望(ēremaiai hēdona; malakai epithumiai)与毫不狂热的爱情(erōtes ouk emmaneis)的生活;[34]这就是通过实施自我对自身的控制来确保对各种快感的节制。《斐德罗篇》曾描述过灵魂的各种经历与求爱的热情,认为如果它想获得补偿,重新回到天上的故乡,那么它同样必须实行"一种严谨的养生法"(telagmenē diaitē),因为灵魂是"自己的主人",它"关心的是怎样把握分寸",因为它已经"控制了产生邪恶的根源",并且"解放了产生美德的东西"。[35]当然,它必须向自己的欲望冲动开战,但是它只有根据一种与真理的双重关系,才能这么做:这种双重关系既是与受到置疑的欲望本质的关系,也是与被公认为真理的欲望对象的关系。

因此,这里有一点是清楚的,即对欲望之人的置疑将要出现。但是,这不意味着柏拉图的性爱论是突然决定不再讨论一种快感及其享用的伦理。相反,我们发现后者仍在不断地发展和改变自己。但是很久之后,当从贪婪的灵魂和对它的秘密的解释出发重新要求对性行为进行置疑时,源于柏拉图的思想传统起了重要的作用。

这种有关男童的哲学反思内含一种历史悖论。对于这种男性之爱,确切地说,对于这种随后不得不长期遭到严厉谴责的倾慕男童和少年的爱情,希腊人认为它是合法的,我们也愿意证明



他们一致赞同的在这一方面的自由。然而，他们对自己提出的最严格的节制要求，却远甚于对健康(他们也为之担忧)、女人与婚姻(但是，他们注意维护它的良好秩序)的要求。当然，他们绝不谴责和禁止它。然而，正是在对男童之爱的反思之中，出现了“无限节制”的原则、拒斥性快感的理想(在这一方面，苏格拉底因为成功地抵制了诱惑而树立了榜样)及其内含一种崇高精神价值的主题。在男童之爱方面，希腊文化以一种初看上去可能令人吃惊的方式形成了有关将以这一原则的名义摒弃男童之爱的性伦理的一些要素：恋爱关系中对等性和互惠性的要求、与自我进行长期而艰难的斗争的必要性、逐步净化只面向真实的自身存在的爱情，以及人对于自身作为欲望主体的探询。

若是有人认为男童之爱引起了对自身的禁忌，或者以为哲学自身的一种模糊性只是在要求超越它的同时才肯接受它，那么他就没有抓住关键。必须记住，这种“禁欲主义”不是一种否定男童之爱的方式；恰恰相反，它是一种让其风格化的方式，一种通过赋予它形式和形象来推崇它的方式。其实，这里已经有了一种完全节制的要求，而且欲望问题也成了优先被考虑的问题，但是它们引入的各种要素却难以在一种以探究正确地享用快感为中心的道德中占有一席之地。

注　释

① 这不意味着男性之爱的形象已经完全消失。参见J.鲍斯维尔：《基督教、社会宽容和同性恋》。

② 柏拉图：《会饮篇》，178d。关于《会饮篇》中的谈话，参见吕克·布里松的《神话学辞典》“性爱”条。

③ 柏拉图：《会饮篇》，181b—d。

④ 柏拉图：《会饮篇》，183d—e，《斐德罗篇》，231a—233a。

⑤ 柏拉图：《会饮篇》，182a，《斐德罗篇》，239a。

⑥《斐德罗篇》,231a—233a,239c—240a。

⑦《斐德罗篇》,240d。

⑧《斐德罗篇》,239c—d。

⑨《斐德罗篇》,241a—c。

⑩ 柏拉图:《会饮篇》,191e。

⑪ 柏拉图:《会饮篇》,192a。

⑫ 关于苏格拉底对阿里斯托芬的回答,参看柏拉图的《会饮篇》,205e。

⑬ 色诺芬:《会饮篇》,VIII,12。

⑭ 色诺芬:《会饮篇》,VIII,25。

⑮ 色诺芬:《会饮篇》,VIII,13。

⑯ 色诺芬:《会饮篇》,VIII,14。

⑰ 色诺芬:《会饮篇》,IV,26;也参见《回忆录》,I,3。

⑱ 色诺芬:《会饮篇》,VIII,18。

⑲ 参见色诺芬的《斯巴达的政治制度》,II,12—15。

⑳ 色诺芬:《会饮篇》,VIII,18。

㉑ 柏拉图:《斐德罗篇》,244a。

㉒ 柏拉图:《会饮篇》,184e,185b。

㉓ 柏拉图:《会饮篇》,196。

㉔ 柏拉图:《斐德罗篇》,244a。

㉕ 柏拉图:《会饮篇》,201d。

㉖ 在斐德罗的发言之后,苏格拉底要求发言者应该"了解自己将要谈论的主题的真理"。见《斐德罗篇》,259e。

㉗ 柏拉图:《斐德罗篇》,204c。

㉘ 柏拉图:《斐德罗篇》,210c—d。

㉙ 柏拉图:《斐德罗篇》,256c—d。

㉚ 柏拉图:《斐德罗篇》,255b—c。

㉛ 柏拉图:《斐德罗篇》,255e—256a。

㉜ 柏拉图:《会饮篇》,222b。关于苏格拉底和性爱的关系,参见P.亚多的《精神修养与古代哲学》,第69—82页。

㉝ H.诺里:《柏拉图的革命》,1974年,第61—70页。

㉞ 柏拉图:《法律篇》,V,734a。

㉟ 柏拉图:《斐德罗篇》,256a—b。

结　论

因此，在这些著名的实践(养生实践、家政管理实践、向年轻人“求爱”的实践)范围里，希腊人从各种试图说明它们的反思出发，开始探询作为道德问题的性行为，他们的目的就是确定所需要的节制形式。

这并不意味着希腊人只是对这三个方面的性快感感兴趣。我们在希腊文学作品中发现还有其他题材和关注存在的见证。但是，如果大家像我一样在此只限于考虑希腊人反思和调整他们的性行为的规范话语，那么这三个问题就是许多问题之中最重要的。希腊人围绕着它们依据严格的和严肃的原则发展出了生活的艺术、行为的艺术和“享用快感”的艺术。

初看上去，我们可能会认为这些不同的反思形式几乎接近于我们在以后的西方基督教社会中所见到的严肃的形式。不管怎样，我们可以着手改正至今仍然被大家广为接受的在一种“宽容”“性自由”实践的异端思想和随后的悲惨的和约束的道德之间的对立。因为我们必须看到严格的和小心实践的性节制原则作为一种戒条，并不起始于基督教，当然也不是导源于古代晚期，更不是肇始于希腊化和罗马时代的严守规诫的运动，例如众所周知的斯多葛主义。从公元前 4 世纪起，我们发现一种非常清楚的观念，即性活动本身是极其危险的和代价高昂的，它是与生命实体的丧失密切相关的；既然它的存在不是生活所必需的，那么应该



用一种小心谨慎的结构来限制它。我们还发现一种夫妻关系的模式,它要求配偶双方一律戒除一切"婚姻之外"的性快感。最后,我们发现一种要求成年男人摒弃与男童之间的一切肉体关系的主题。这就是性节制的普遍原则,它怀疑性快感可能就是一种罪恶,倡导一夫一妻制中的严格忠诚,坚持严格贞操的理想:当然,希腊人并不是根据这一模式生活的;但是,在他们之间所形成的哲学的、道德的和医学的思想难道没有阐述出被后世道德——特别是我们在基督教社会中看到的道德——汲取的一些基本原则吗?但是,我们不能仅限于此。各种规范可能在形式上是相似的:这只是证明了性禁锢是贫乏的和单调的。性活动被塑造、被确认、被组织成一种道德问题的方式并不是铁板一块的,这只是因为被允许或反对、被倡导或劝阻的对象是同一的。

323

我们知道:性行为在希腊思想中是属于道德实践范围的,具有性快感活动(aphrodisia)的形式。性快感活动则属于一个难以掌握的各种力量的角斗场。为了获得一种合理的和道德的行为形式,它们要求运用一种考虑分寸、火候、数量和时机的策略。这种策略旨在达到自身的完美和顶峰,即达到对自我的严格控制,其中主体在对其他人行使权力的活动中比自己"更强"。然而,这一主体被塑造为自己的主宰所包含的节制要求并不具有人人都应该俯首听命的一种普遍法律的形式,而是针对那些想让自己的生存具有尽可能美的和完善的形式的人来说,它是一种行为风格的原则。假若人们想确定赋予我们性道德以形式的这些重大主题(性快感属于危险的罪恶领域,一夫一妻制的忠诚义务、排斥同性伴侣)的来源,那么我们不仅不必把它们归因于所谓的"犹太—基督教"道德的这种虚构,而且也不必去探寻禁锢的永恒作用或法律的不朽形式。希腊哲学提前提出的性节制并不内在于一种在历史上依次地表现为不同形式的压抑的法律

的永恒性之中：它属于一个在理解道德经验的转型方面比法典史更具决定性的历史，即作为澄清一种把个体塑造成道德行为主体的自我关系的形式的“伦理”史。 324

另一方面，在希腊思想中发展起来的这三种重大的行为艺术和自我技术（养生学、家政学和性爱论），如果说没有提出一种特殊的性道德，那么至少提出了一种对性行为的特别调整。在这一对节制要求的澄清中，不仅希腊人没有去规定大家应该遵守的行为法则，而且他们也没有去把性行为作为一种遵循同一原则的领域。

在养生学方面，我们发现了一种由对性快感适当和适时的享用来规定的节制形式。运用这种节制，就要求特别关注于“火候”问题和身体的各种变化状态与四季变化的特性之间的关系。在这种关注之中，又表现出了对激情的恐惧、对身体被淘空的担心和对个体的余生与人类的繁衍的双重关心。在家政学方面，我们发现了一种节制形式，它不是由配偶双方的相互忠诚来规定的，而是由一种丈夫享有的对妻子行使权力的特权来规定的。在此，一时的目标不是把握恰当的火候，而是在整个生活过程中维护在家庭组织中的一种等级制结构。正是为了确保这一等级制的永恒性，男人应该置疑任何性放荡，在控制其他人的过程中成为自我的主宰。最后，性爱论可要求的节制也是另一种形式：即使这不是绝对地要求摒弃性，我们也可以看出，它是朝这个方向努力的，它的理想是拒绝与男童发生一切肉体关系。这种性爱论是与当时的一条规诫相关的。这条规诫十分不同于有关身体和婚姻的规诫：这是一个必然要导向下一个时期的过渡时代的经验。至于赋予它生命的关注，这是对尊重青少年男子气概及其未来自由男子地位的关注：它不是简单地为了作为自己快感的主人的男人，而是要了解大家怎样能够在对自我的控制中 325

和在对自我的珍爱中为他人的自由留有余地。总而言之，正是在对男童之爱的这种反思中，柏拉图学派的性爱论提出了爱、拒绝性快感和真理通道之间复杂关系的问题。

我们记得 K.J. 多维最近写道："希腊人并没有继承神的力量已向人类宣示了一种调整性行为的法律规则的信仰，他们也没有保持过这种信仰。他们更没有一套制度，它有权让人们尊重性禁忌。希腊人在遭遇到各种比自己更古老、更丰富和更清晰的文化时，感到自己可以自由地选择、适应、发展和更新。"①希腊人对作为道德领域的性行为的反思不是一种把大家一体遵守的普遍性禁忌化为己有、证明它们是正当的或者确立为原则的方式，而是一种向由成年自由男人所构成的人口中最小的那部分澄清一种生存美学（即对作为权力游戏的自由的反思艺术）的方式。因而，作为我们的道德来源的性伦理是建立在一个非常坚硬的不平等的和压抑的（特别是对妇女和奴隶的压抑）体系之上。但是在希腊思想中，它也曾作为自由男人行使他的自由、他的权力形式和他的真理通道之间的关系，遭到置疑。

在对这一伦理及其在漫长的编年史上的转型变迁进行浮光掠影的和十分图式化的考察之后，我们能够首先注意到一种语气的变化。在希腊古典思想中，成年男子与男童之间的关系，达到了最精美的极点，也是反思和澄清的最活跃的中心。也正是在此，对它的置疑要求最尖锐的节制形式。然而，在随后非常缓慢的演变过程中，我们能够看出这一中心在变动着；渐渐地，女人成了问题的中心。但是这不意味着不再会有成年男人对男童的性爱活动，它还会表现出来；也不是说人们不再会拷问它。而是指，女人和与女人的性爱关系成为了对性快感的道德反思中的强音符；它的主题形式是贞操、夫妻性行为的重要性，或者是配偶双方之间的对称关系和交互关系的重要性。此外，我们还



可以发现从 17 世纪和 18 世纪开始在对儿童的性活动以及广义上的性行为、规范性和健康之间的关系的兴趣上，问题中心发生了一次新的变动（这次是从女人转向了身体）。

但是在发生这些变动的同时，在享用快感的不同“艺术”的各个要素之间产生了某种统一。不仅有理论统一（圣·奥古斯丁是始作俑者之一），它使得人们可以在同一个理论框架中思考死亡和不朽的游戏、婚姻制度和通向真理的条件；还有一种“实践的”统一，它以围绕认识自我、净化程序和向色欲开战而展开的不同生存艺术为中心。处于性行为问题的中心的，不再是快感及其享用美学，而是欲望及其净化解释学。

这一变化是一系列转型的结果。关于在基督教问世之前发生的这些最初的转型，我们在公元头两个世纪的道德家、哲学家和医生的反思中不难找到它们的见证。

注 释

① K.J. 多维：《希腊同性恋》，第 247 页。

引文索引*

329

1．安提封：

《讲演录》，由 L.热尔内整理和翻译（法国大学丛书），第 89—90 页。

2．阿皮勒：

《变态》，由 P.格里马勒翻译，巴黎伽里马赫出版社（七星丛书），1963 年，第 29 页。

3．卡帕道斯的阿尔泰：

《论急性疾病和慢性疾病的症状、原因和治疗》，载《希腊医学大全》，II，柏林，1958 年，由 L.雷诺翻译，巴黎，1834 年。

4．阿里斯托芬：

《阿哈奈人》，V.古龙整理，H.范·达埃勒翻译（法国大学丛书），第 248 页。

《公民大会妇女》，V.古龙整理，H.范·达埃勒翻译（法国大学丛书），第 285 页。

330

《骑士》，V.古龙整理，H.范·达埃勒翻译（法国大学丛书），第 285 页。

《地母节妇女》，V.古龙整理，H.范·达埃勒翻译（法国大学

* 在此，我要感谢莎乌切瓦尔图书馆及其馆长。我还要感谢尼古拉和路易斯·埃夫拉尔，以及爱莲尼·梦莎克雷，她为本书的修订提供了宝贵的帮助。



丛书),第 29 页和第 248 页。

5. 亚里士多德:

《论灵魂》,让隆尼整理,E.巴尔博丁翻译和注释(法国大学丛书),第 67—68 页,第 177 页。

《欧德米伦理学》,H.拉克汉姆整理和翻译(勒布经典丛书),第 56 页。

《尼可马克伦理学》,H.拉克汉姆整理和翻译(勒布经典丛书),法文译者是 R.-A.高第叶和 J.-Y.诺利夫,鲁汶-巴黎,1970 年,第 55、61—64、66—71、87—91、94—95、102、116、118、231—232、235 页。

《论动物的繁衍》,Ch.穆克勒整理和翻译(法国大学丛书),第 178 页。

《动物史》,P.路易斯整理和翻译(法国大学丛书),第 57—58、63—64、72 页。

《动物的分类》,P.路易斯整理和翻译(法国大学丛书),第 59 页。

《政治学》,H.拉克汉姆整理和翻译(勒布经典丛书),第 27、110—111、114、138、161—163、224、231、235、236、281 页。

《修辞学》,J.沃尔干和 J.卡佩尔整理和翻译,巴黎,1944,第 73、265—266 页。

6. 亚里士多德的伪篇:

《家政学》,A.瓦尔泰勒整理和翻译(法国大学丛书),第 228—231、236 页。

《问题》,W.S.海特整理和翻译(勒布经典丛书),第 56、64、147、152、156—157、164、176 页。

《论不育》,P.路易斯整理和翻译,载《动物史》第三卷(法国大学丛书),第 63、189 页。

7. P.奥本格：

《亚里士多德的节制》，巴黎，法国大学出版社，1963 年，第 78 页。

8. 圣·奥古斯丁：

《忏悔录》，M.斯库泰拉整理，E.特里奥瑞尔和 G.布伊泰翻译，载《著作集》，第十三卷，巴黎，1962 年，第 55 页。

9. 奥鲁-热勒：

《雅典之夜》，R.马伽什整理和翻译（法国大学丛书），第 167 页。

10. J.鲍斯维尔：

《基督教、社会宽容和同性恋》，芝加哥，1980 年，第 296 页。

11. L.布里松：

《神话学词典》"性爱"条，巴黎，弗拉马里翁，1981 年，第 298 页。

12. F.布菲耶：

《青春期的性爱：古希腊的鸡奸》，巴黎，美文出版社，1980 年，第 248、252—253、256、285 页。

13. 亚历山大的克莱芒：

《教育者》，M.哈尔整理与翻译，塞尔夫出版社，1960 年，第 167 页。

14. H.多维尔内：

《劳改犯们》，巴黎，1841 年，第 28 页。

15. 德谟斯泰尼：

《驳斥尼埃拉》，L.热尔内整理与翻译（法国大学丛书），第 187、190 页。

《性爱论》，R.克拉伏整理与翻译（法国大学丛书），第 81、266—276 页。



16. 迪奥克勒：

《养生法》，载奥里巴斯的《医学大全》，第三卷，U.布斯马克和Ch.达伦伯格整理和翻译，巴黎，1858年，第144、147、149—151、156—157页。

17. 第欧根尼·拉尔修：

《哲学家们的生平》，R.D.黑克斯整理和翻译（勒布古典丛书），由R.热莱耶译成法文，巴黎，伽尔耶-佛拉芒里翁，1965年，第61、67、69、74、94—95、99、108、116、156、172、191、244、285、288页。

18. 迪翁·德·普鲁斯：

《演讲录》，J.W.科红整理与翻译（勒布古典丛书），第28、61页。

19. K.J.多维：

《古希腊人对性行为的态度》，阿莱提撒，6，1973年，第50页。

《柏拉图和亚里士多德时代的希腊大众道德》，牛津，1974年，第50、54页。

《希腊同性恋》，伦敦，1978年，由S.萨伊德译成法文，格里诺布勒，1982年，第50、54、245、255、260、274、283、289页。

20. G.杜比：

《骑士、女人和祭司》，巴黎，亚谢特，1981年，第33页。

21. 埃庇克泰德：

《对谈录》，J.苏伊勒整理与翻译（法国大学丛书），第28页。

22. 埃施尼：

《驳斥蒂马尔克》，V.马丁和G.德·布德整理和翻译（法国大学丛书），第254、256、267、282—284页。

23. 欧里庇德斯：

《伊安篇》,L.珀尔曼蒂耶和H.格里古瓦尔整理与翻译(法国大学丛书),第214页。

《美狄亚》,L.梅里蒂耶整理和翻译(法国大学丛书),第213页。

24. J.L.弗兰德林:

《拥抱的时间》,巴黎,色日出版社,1983年,第153页。

25. J.-Cl.弗莱斯:

《古代哲学中的友谊概念》,巴黎,弗林,1974年,第235—261页。

26. 弗朗斯瓦·德·萨勒:《虔诚生活的导论》,Ch.弗洛里森整理与翻译(法国大学丛书),第260页。

27. P.亚多:

《精神训练与古代哲学》,巴黎,《奥古斯丁研究》,1981年,第311页。

28. 希波克拉底:

《古代医学》,A.-J.费斯蒂热尔整理与翻译,巴黎,1948年,纽约,1979年,第131页。

《格言》,W.H.S.琼斯整理与翻译(勒布丛书),第147页。

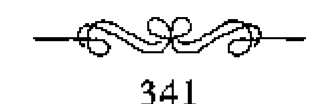
《流行病学》,W.H.S.琼斯整理与翻译(勒布丛书),第134、158页。

《论生育》,R.诺里整理与翻译(法国大学丛书),第168、173页。

《论疾病》,II,J.茹安那整理与翻译(法国大学丛书),第158页。

《人类的本性》,W.H.S.琼斯整理与翻译(勒布丛书),第145、147页。

《养生法》,R.诺里整理与翻译(法国大学丛书),第135、



139、145—152、155 页。

《健康养生法》，W. H. S. 琼斯整理与翻译（勒布丛书），第 144 页。

《誓言》，W. H. S. 琼斯整理与翻译（勒布丛书），第 65 页。

29. 伊索克拉底：

《致尼古克勒》，G. 马修和 E. 布莱蒙整理与翻译（法国大学丛书），第 227 页。

《尼古克勒》，G. 马修和 E. 布莱蒙整理与翻译（法国大学丛书），第 27、90、111、196、222—227 页。

30. H. 诺里：

《柏拉图的革命：逻各斯，知识，政治》，巴黎，弗罕，1974 年，第 126、312 页。

31. W.K. 拉塞：

《古希腊的家庭》，伊萨卡，1968 年，第 195 页。

32. E. 莱斯克：

《古代的生育教育》，载"科学与文学科学院的论文集"，第十九册，梅廷斯，1950 年，第 49 页。

33. 吕西安的伪篇：

《爱情》，M. D. 马克勒奥德整理与翻译（勒布丛书），第 57 页。

34. 里西亚斯：

《论埃拉托斯泰尼的谋杀》，L. 热尔内和 M. 比兆斯整理与翻译（法国大学丛书），第 191 页。

35. P. 马纽利：

《希波克拉底论女性生理病理学》，巴黎，1980 年，第 64 页。

36. H. 诺斯：

《Sōphrosunē（节制），希腊文学中的自我认知和自我节制》，

"康乃尔古典文献学研究",XXXV,伊萨卡,1966年,第86—87页。

37. 埃热尼的保罗:

《外科学》,R.布里劳译,巴黎,1855年,第144—151页。

38. 弗洛斯特拉特:

《提亚纳的阿波罗尼奥斯的生平》,P.格里马勒译,巴黎,伽里马赫(七星丛书),1963年,第30页。

39. 柏拉图:

《阿尔西比亚德篇》,M.克瓦塞特整理与翻译(法国大学丛书),第99页。

《会饮篇》,L.罗宾整理与翻译(法国大学丛书),第31、60、66、70、81、177、245、249、254、259、270、289—290、297—301、303—306、311页。

《查密迪斯篇》,M.克瓦塞特整理与翻译(法国大学丛书),第252页。

《欧底德谟斯篇》,L.梅里蒂耶整理与翻译(法国大学丛书),第252页。

《高尔吉亚篇》,A.克瓦塞特整理与翻译(法国大学丛书),第60、76、87、90、98、111、122、248页。

《书信》,J.苏伊勒整理与翻译(法国大学丛书),第90、92页。

《法律篇》,E.德斯珀拉斯和A.蒂耶斯整理与翻译(法国大学丛书),第60—61、67—69、78、87、89—93、96—97、100—101、104、118、141、158—164、176—189、217—221、244、288、315页。

《斐德罗篇》,L.罗宾整理与翻译(法国大学丛书),第29、60、68、90、92、119、260、289、297、304—310、315页。

《斐列布斯篇》,A.蒂耶斯整理与翻译(法国大学丛书),第



59、67、166页。

《政治家篇》，A.蒂耶斯整理与翻译（法国大学丛书），第66页。

《普罗泰戈拉篇》，A.克瓦塞特整理与翻译（法国大学丛书），第90、259页。

《理想国》，E.香伯里整理与翻译（法国大学丛书），第57、60、63、67—70、73、76、83、86、90、93—97、100—101、103、109—110、117、122、132—133、137—139、161、244页。

《蒂迈欧篇》，A.黑伏整理与翻译（法国大学丛书），第62、68、133、138、142、174页。

40．柏拉图的伪篇：

《情敌》，J.苏伊勒整理与翻译（法国大学丛书），第135、260页。

41．（古代的）普林尼：

《自然史》，J.博热整理与翻译（法国大学丛书），第26页。

42．普吕塔尔克：

《桌边闲谈》，F.弗尔芒整理与翻译（法国大学丛书），第79页。

《少年卡东的生平》，R.弗拉色里耶和E.香伯里整理与翻译（法国大学丛书），第27页。

《梭伦的生平》，E.香伯里、R.弗拉色里耶和M.茹诺整理与翻译（法国大学丛书），第191页。

43．博利比：

《历史》，R.韦伊和Cl.尼科勒整理与翻译（法国大学丛书），第73页。

44．S.帕默罗伊：

《女神、妓女、妻子和奴隶：古代经典时期的妇女》，纽约，

1975年,第191页。

45. 波尔菲利:

《毕达哥拉斯的生平》,E.德斯珀拉斯整理与翻译(法国大学丛书),第136页。

46. J.德·罗米利:

《希腊思想中的法律观念》,巴黎,美文出版社,1971年,第73页。

47. 埃费斯的鲁弗斯:

《著作集》,Ch.达伦默博格和Ch.-E.茹勒整理与翻译,巴黎,1878年,第66页。

48. 演说家塞涅卡:

《论争集》,H.博尔内克译,巴黎,伽尔尼耶,1932年,第29页。

49. W.D.史密斯:

《古典养生理论的发展》,《希波克拉底》,巴黎,1980年,第144页。

50. R.范·高立克:

《古代中国的性生活》,L.埃弗哈德译,巴黎,伽里马赫,1971年,第181、188页。

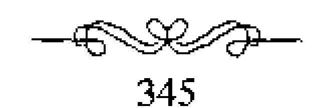
51. J.-P.韦尔南:

《希腊人的神话和思想》,巴黎,马斯珀罗,1966年,第205页。

52. 色诺芬:

《阿格西劳斯》,E.C.马尔香整理与翻译(勒布丛书);由P.香伯里译成法文,巴黎,伽尔尼耶-弗拉芒里翁,1967年,第30、61、82页。

《远征记》,C.L.布朗森和O.J.托德整理与翻译(勒布丛



书);由 P.香伯里译成法文,巴黎,1967 年,第 61、247、259 页。

《会饮篇》,C.L.布朗森和 O.J.托德整理与翻译(勒布丛书);由 P.香伯里译成法文,巴黎,1967 年,第 63、75、193、195、246、260—262、265、289、301—303 页。

《居鲁士的教育》,M.比左斯和 E.德勒北克整理与翻译(法国大学丛书),第 80、86、110、123、244 页。

《家政学》,P.香特罕整理与翻译(法国大学丛书),第 96、102、113、189、199—215 页。

《希爱罗》,E.C.马尔香和 G.W.博维梭克整理与翻译(勒布丛书);由 P.香伯里译成法文,巴黎,1967 年,第 64、67、82、89、212、257、289 页。

《回忆录》,E.C.马尔香整理与翻译(勒布丛书);由 P.香伯里译成法文,巴黎,1967 年,第 54、60、70、75—77、80、82—83、90、98、106、108、116—118、136、143、200、302 页。

《斯巴达的政治制度》,由 P.香伯里译成法文,巴黎,1967 年,第 162、302 页。



第　三　卷

关注自我





第一章

梦见他的快感

我将着手分析一篇非常特别的文献。这是一本“实践的”和日常生活的著作，其中没有道德反思或道德规范。在至今尚存的这一时代的文献中，惟有它杂乱无章地罗列了各种不同形式的性活动；而且它也没有对这些性活动给予直接的和明确的道德判断。但是它却展示了种种普遍接受的判断图式。我们可以看出，这些判断图式非常接近古典时代性快感的道德经验所遵循的一般原则。其中，阿尔泰米多尔的著作是一个标志。它见证了某种永恒性。它代表了一种流行的思想方式。通过它，我们还可以大致了解这个时代关于快感和性行为的哲学思想或医学思想有哪些新颖和特别之处。

一、阿尔泰米多尔的方法

阿尔泰米多尔的《梦幻的秘诀》是至今尚存的惟一一本完整而丰富的古代文学作品：它是有关占梦术的。阿尔泰米多尔是在公元2世纪撰写这本书的，他还引用了当时仍然流行的许多著作(其中有些已属古籍了)：埃菲斯的尼科斯特拉特[①]和哈里

卡尔纳斯的潘亚西斯[2]的著作、特尔麦梭斯的阿波罗多尔[3]的著作,还有安提奥什的费比斯、[4]海里奥波里斯的邓尼斯、[5]自然主义者美多斯的阿历山大[6]的著作。他在书中还表达了对特尔麦梭斯的阿历山大[7]的敬意。此外,他参考过蒂尔的热米罗斯的三本论集、法勒尔的德美特里奥的五本著作和米利都的阿尔泰蒙的二十二本书。[8]

这本书是献给卡西尤斯·马克西米斯的(也许是给蒂尔的马克西美,或者他的父亲,[9]后者一直努力"不让他的科学遭人遗忘")。在题献词中,阿尔泰米多尔申明他"只是不分昼夜地"忙于梦的解析。[10]他这种夸张的说法是否是一种套话?也许是。无论如何,阿尔泰米多尔根本不是要把被现实证明的睡梦征兆的最著名的例子编辑起来。他着手写了一部方法论著,它有两方面的意义:它在日常实践中应该是一本有用的手册;它还应该是一本有关解释程序的有效性的理论著作。

我们不应忘记,分析梦幻是生存技术的一部分。因为睡眠中的印象(至少其中有一些)被认为是现实的表征或者是未来的信息,破译它们是有很大价值的:一种理性的生活不能没有这一任务。这是一种非常古老的民间传统,也是一种在有教养的人中广为接受的习惯。如果说向无以数计的专业人员陈述夜里的梦境是必要的话,那么自己能够解释这些梦境也是好的。重要的证据无以数计,都表明把梦解释为生活实践的分析是重要的,它不仅在一些重要的情况下,而且在日常事物的过程中,都是不可或缺的。因为是诸神在梦中给予人们忠告、建议,有时是明确的命令。不过,既然梦只是宣示了一次事件,又没有规定人们怎么去做,既然人们认为未来将要发生的事件是不可避免的,那么预先认识一下理应要来临的事情并且做好准备,也是好的。阿基勒·塔蒂乌斯在《留西伯和克里托芬的历险》中说:"神通常都

12

13

高兴在梦中向人指点未来,这倒不是让人逃避厄运,因为没有哪个人能够强过命运。而是为了让人更易于忍受他们的痛苦。因为即将发生的事完全是突如其来的,无人预料得到,它一下子就无情地打垮了和吞没了人的精神;而如果人在面临这一切之前就有所预料,那么这就可以让他逐渐地适应变化,减轻痛苦。"[11]以后,西涅西奥斯提出了一种完全传统的观点和解释,因为他告诫大家,我们的梦构成了一种"与我们同在"的神谕,"当我们旅行、战斗、履行公务、下田干活和做生意时",它陪伴着我们。人们必须把梦视为"一种总是即将发生的预言,一种持续不断的和默不作声的忠告"。因此,我们都必须努力去解释我们的梦,不论我们是谁,"是男人还是女人,是年轻的还是年老的,是富人还是穷人,是平民还是官员,是城里人还是乡下人,是工匠还是演说家",这里没有什么"性别和年龄、财富和职业"的特权。[12]正是抱着这一精神,阿尔泰米多尔写了《梦幻的秘诀》一书。

对于他来说,最根本的是要详细地向读者指出如何去做:如何把一个梦分解成各个要素,并且对它作出判断呢?如何从这些要素出发解释整个梦,并且在破译每个部分时考虑到这个整体呢?阿尔泰米多尔将它与祭司的预见手段作了富有意义的比较:"对于一个个被分析的所有符号,祭司们知道其中每一个的相关物是什么。"但是,他们"对于整体的解释并不少于对每个部分的解释"。[13]因此,这是一部"旨在解释"的论著。大致说来,它不是以有关梦的预言奇迹为中心,而是关注能够让梦正确地说出自身意义的"手段"(techne)。这本著作适用于许多不同类型的读者。阿尔泰米多尔想为各种释梦专家提供一种工具,这就是他用来吸引儿子的希望,而且其中第4卷和第5卷是写给儿子的:如果他"把这本书置于书案之上",好好保存,那么他会成为"一位最好的释梦者"。[14]他同样希望帮助那些对所尝试过的

错误方法感到失望、又想摆脱这一非常宝贵的实践的人：为了反对这些错误，这本书将是一本有益身心的治疗措施(thera peia soteriodes)。[15]但是，阿尔泰米多尔还考虑到"所有"需要初步知识的读者。[16]总之，这是他想呈送给大家的生活指南，它是对于生存及其环境有用的工具：他给自己的分析所制定的"规则及其应用与生活的规范是相同的"。

如果把阿尔泰米多尔的著作比作阿里斯蒂德的《演说》，那么这一"日常生活指南"的特征就很明显了。因为阿里斯蒂德是位焦虑的病人，很多年里他都注意神在他变化起伏的生病期间传递给他的各种梦和无以数计的治疗方法。我们可以注意到，在阿尔泰米多尔那里，几乎没有给宗教奇迹留下任何地盘。与同类的其他著作不同，阿尔泰米多尔的著作不依赖于文化治疗的实践，即使他在一个传统的说法中提到"他的祖国的神"达尔蒂斯的阿波罗鼓励他，来到他的床边，"几乎是命令他写出这本书"。[17]而且，他仔细地揭示出他的工作与蒂尔的热米罗斯、法勒尔的德美特里奥和米利都的阿尔泰蒙等人的占梦术的差别，后者只是记载了萨拉庇斯给出的一些处方和治疗方法。[18]阿尔泰米多尔所说的做梦的人，不是一个首先关注上面的命令的忧心忡忡的老实人，而是一个"普通的"人：通常是一个男人(女人的梦都是一些可能的变种，因为性别的不同，梦的含义也不同)，一个有着家庭、产业、职业(经商，有一个店铺)的男人，他通常还有仆从和奴隶(但是，在假想的情况下，他是没有这些的)。除了健康之外，他主要担心的是周围人的生与死，他的事业成功，他的富裕和贫穷，他的孩子们的婚事，他在城邦中承担的职责。总之，他是一个中等的病人。阿尔泰米多尔的著作揭示了一种普通人的生活方式和忧虑的形式。

但是，这本书还有一个理论目标，这就是阿尔泰米多尔在给



卡西乌斯的献辞中所说的：他想批驳占梦术的反对者，说服那些根本不相信这些占卜形式可以破译和预示将来的征兆的怀疑者。阿尔泰米多尔的信念不是通过完全展示各种结果，而是通过一套反思的研究步骤和一种方法论争树立起来的。

他不要求忽视以前的文本，而是用心去读它们。但是，这不是像大家常做的那样去抄写它们。在"以往说过的话"中，触动他的不是已有的权威，而是具有丰富内容和多样性的经验。不过，他不是在某些伟大的作者那里去探寻这种经验，而是到它形成的地方去寻觅。在给卡西乌斯·马克西墨斯的献辞中，阿尔泰米多尔说过（随后，他又重复过），他对自己研究的丰富内容感到自豪。他不仅仔细阅读过难以数计的著作，还耐心地博览了地中海世界的各个中心城市里解梦的人和预言家们的藏书。"对于我来说，它不仅是我获得的占梦书籍，我用它来进行重要的占梦研究，而且，尽管在公共场合谋生的占卜者受到严重的贬斥，人们对他们表情严肃，皱眉不已，称他们是江湖郎中、骗子和小丑，我却不把这种贬斥当回事，花了许多年的时间与他们交往，耐心地倾听古老的梦和它们的结局。在希腊诸城邦和泛埃及，在亚细亚，在意大利，在地中海最重要的和人口最稠密的岛屿上，实际上没有别的好方法来研究这门学科。"[19]然而，阿尔泰米多尔并不想这样传达他的全部叙述，而是把它置于"经验"（peira）之下，对于他来说，经验是他所说的一切的"规则"和"见证"。[20]因此，必须明白，他仔细地核对了各种材料，将它们与其他资料进行比较，与自己的实践进行对照，并对它们进行梳理和论证。这样看来，他不是"凭空"说话，也不靠"简单的推测"来下结论。于是，我们不难认识到代表这个时代特征的核查和"证实"的研究步骤、概念（如"历史"、"经验"）和形式，它们多少都受到怀疑思想的直接影响，此外，还有根据自然史的要求或医学的

要求所进行的知识总汇。[21]阿尔泰米多尔的著作对于反思广泛的古代文献资料有着极大的好处。

在一篇类似的文献中,问题不是去找出规范性行为的严格道德或者新的要求,而是揭示当时理解性行为的流行方式和广为接受的态度。当然,这篇文本并不缺少哲学的思考,我们从中可以发现有关当时各种问题和论争的相当清楚的资料,但是,它们涉及的只是解释的步骤和分析的方法,无关价值判断和道德内容。各种解释所涉及的材料、所讨论的有征兆的梦境、所预言的处境和事件,都属于一种共同的和传统的领域。于是,人就会在阿尔泰米多尔的这篇文本中寻求作为一种流布很广和源远流长的道德传统的证明。但是,还必须记住,若是文献的内容丰富,若是它列出了一个梦中性行为和性关系的图表,比同时代的任何其他著作都要周详,那么无论如何,它都不是一部以阐述对这些行为和关系的判断为首要目标的道德论著。人们惟有以间接的方式,通过破译各种梦,才能搞清楚对这些梦境和行为的评价。各种道德原则不是为自己设置的,人们只有通过各种分析的方式才能认识到它们:即对各种解释进行再解释。这一点要求人暂时停留在阿尔泰米多尔使用的释梦步骤上,以便随后能够破译出潜藏在对性梦的各种分析之后的道德。

1. 阿尔泰米多尔区分了两种夜间幻觉形式。存在着各种梦(enupnia);它们表现了主体的实际心情,“伴随着灵魂的活动”:他恋爱了,他渴望爱人的出现,于是他梦见了爱人;或者,他缺少食物,感到饥饿,于是他梦见了自己正在吃东西;或者,“吃得太饱的人梦见自己在呕吐或胸闷”;[22]或者,害怕敌人的人梦见他们包围了自己,这种形式的梦有着一种简单诊断的价值,它是以现实(从现在到现在)为基础的;它向睡梦中的主体表现了他的状态,说明了身体中缺了什么或多了什么,灵魂中害怕什么



或渴望什么。

不过,各种梦(oneiroi)是不同的。阿尔泰米多尔轻易就在他提出的三个“词源”中找到了它们的本性和功能。“oneiros”是指“说出存在的东西”(ce qui to on eirei)。它说出已在时间链中、并在或远或近的将来出现的事情。它还触及灵魂,并且激发灵魂,这就是“oreinei”。梦改变了灵魂,培育和塑造了灵魂;它支配了灵魂,引发灵魂产生了各种符合梦象的运动。最后,“oneiros”还有伊达克的乞丐伊罗斯的名字的意思,他传递着别人告诉他的信息。[3]因此,“enupnion”和“oneiros”是相互对立的;前者说的是个人,后者说的是世间的事件;一个源自身体和灵魂的各种状态,另一个预示着时间链的展开过程;一个揭示了在欲望和厌恶中过多与过少的互相作用,另一个则指示灵魂,同时又塑造灵魂。一方面,各种欲望之梦说出了灵魂的现实状态;另一方面,各种存在之梦说出了世界上的未来事件。

第二种划分向这两个“夜间幻觉”范畴引入了另一种区分的形式:一种是以透明的方式出现的清晰的梦象,无需分析和解释,另一种只是以象征的方式出现,其梦象的含义与它们最初的表象是不同的。在有关自身状态的梦中,欲望可能通过它容易辨认的对象而展现出来(有人在梦中看到了他所渴望的女人);但是它也可能通过另一种有着与被置疑的对象或远或近的关系的梦象而展现出来。在有关事件的梦中,也有相似的差异。其中某些梦直接预示着未来要发生的事情。如果有人梦见船只沉没,那么不久他就要遇上船舶失事;如果有人梦见自己被武器打伤,那么他明天就会受伤。这些都是“定理性的”梦。但是,在另一些情况下,梦象与事件的关系是间接的。如船舶触礁可能指的不是失事,甚至不是不幸,如果是奴隶做了这个梦,那么这就意味着他将获得解放。这些都是“寓意性的”梦。

然而，这两种区分之间的相互作用给释梦者提出了一个实际问题。假定睡眠中出现了一个梦象，那么如何确认这是有关自身状态的梦，还是有关事件的梦呢？如何确定梦象是否直接说出了它所要揭示的事情，或者是否必须认定它传达了另外一种事情呢？在《梦幻的秘诀》的第四卷的前几页中提出这一困难之后，阿尔泰米多尔强调了探询做梦主体的重要性。当然，他认为有关自身状态的梦无法出现在“有德性的”灵魂之中。因为后者知道怎样控制它们的非理性的运动、它们的激情——欲望或恐惧，它们还知道怎样使自己的身体在需求与过剩之间保持平衡。因此，对于它们来说，没有必要把各种困扰和这些“梦”(en-upnia)当作心情的表现。而且，道德家们经常提到的一个论题是，德行就是去除在睡眠中表现身心不自觉的欲望或运动的梦。塞涅卡说：“入睡的人所做的梦与他的白天一样嘈杂。”[24]普吕塔尔克依据芝诺的说法，提醒众人注意，不再梦见从不诚实的行为中获取快感才是进步的征兆。他提到了这些有足够的力量在夜里与自己的激情战斗并抵制它们的主体。但是，由于在夜里“摆脱了舆论和法律的束缚”，他们不再感到有什么羞耻，这样，他们心中的不道德的和下流的念头就浮现出来了。[25]

无论如何，对于阿尔泰米多尔来说，有关自身状态的梦可以采取两种表现形式：在许多人那里，欲望或厌恶是直接展现的，毫无掩饰；但是，它们只在那些知道如何解释自己梦的人那里才表现出各种征兆来。这就是说，他们的灵魂“以更加人为的方式与他们玩花招”。因此，一个没有经验的人将会根据占梦术在梦中看见自己想得到手的女人，或者看到他该死的老师死掉。而专家多疑的或聪明的灵魂将会拒绝向自己展现他陷入其中的欲望状况，而是诉求于诡计。随后，做梦者不再简单地看到想要得到手的女人，而是看到代表女人的某种梦象，如“一匹马、一面镜

子、一艘船、大海、母兽、一件女装”。阿尔泰米多尔援引了这位科林特的描绘者的话。毫无疑问，他的灵魂是精于此道的，它在梦中看到了自家屋顶倒塌了，看到了自己被砍头。人们可以从中想象出未来事件的征兆。然而，这只是一个有关自身状态的梦：做梦者渴望自己的老师死掉——阿尔泰米多尔顺便解释道，他一直活着。[26]

至于梦想，怎样区分透明的和“定理性的”梦想和以寓意的方式预示一个与自身不同的事件的梦想呢？如果人们把明显要求解释的不寻常的意象单独列出来，那么清晰地预示出一种事件的意象就会立即被现实所证实：事件一点不差地随后而到。定理性的梦想直达它所预示的对象，没有给解释留下任何可能的借口和必要的延迟。因此，寓意性的梦想就不难识别，因为它们无法直接实现，所以人们应该通过解释来把握它们。此外，有德性的灵魂是不做梦的，它们只有梦想。因而，它们只认识清晰的定理性梦想。阿尔泰米多尔不需要解释这种特权：这是一种传统，它使得诸神可以直接告诫纯洁的灵魂。我们都记得柏拉图在《理想国》中说过：“当他平息了灵魂的这两个部分（欲望的部分和恼怒的部分）并且激发起它的第三个部分（智慧）之后，他最终睡着了，你知道，这也就是说，在这些条件下，灵魂最可能达到真理。”[27]在阿芙罗狄西亚的夏里顿的小说中，当卡利尔奥埃将要完成对他的考验时，当她保持贞节的长期斗争将有回报时，她有了一个“定理性的梦想”，它预示了小说的结构和保佑她的女神的显灵和承诺：“她在叙拉古扎还是一个童女，前往阿芙罗狄特的庙堂，然后在回家的路上看见了谢里亚斯，在这之后，到了婚礼那天，整个城市都披上了花环，她在父母的陪伴下来到了未婚夫的家中。”[28]

我们可以根据阿尔泰米多尔所建立的各种形式的梦、它们

的指示方式和主体的存在方式之间的关系列出图表来：

<table>
<tr><td rowspan="3">在有德性的灵魂中</td><td rowspan="3"></td><td colspan="2">有关自身状态的梦</td><td colspan="2">有关事件的梦想</td></tr>
<tr><td>直接的</td><td>最频繁的</td><td>定理性的</td><td>寓意性的</td></tr>
<tr><td colspan="2">从来没有过</td><td>最频繁的</td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="2">在普通人的灵魂中</td><td>精通占梦术的</td><td></td><td>最频繁的</td><td rowspan="2"></td><td rowspan="2">最频繁的</td></tr>
<tr><td>没有经验的</td><td>最频繁的</td><td></td></tr>
</table>

这一图表中最后一种情况是有关出现在普通人灵魂中的事件的寓意性的梦想。它界定了占梦术的工作领域。这是可能作出的解释，因为不存在透明的梦象，而只有转喻其他事情的意象；这也是有用的解释，因为它使得人们可以为并非立即到来的事件作好准备。

2．对梦的寓意的分析使用的是相似性方法。阿尔泰米多尔多次提起：占梦术是以相似律为基础的，它是通过“相似物与相似物的接近”来进行的。[28]

阿尔泰米多尔是从两个方面使用这种相似性的。首先是梦象与它所揭示的未来要素之间在本质上的相似性。为了发现这种相似性，阿尔泰米多尔利用了不同的手段：性质相同（梦见周身不适可能意味着未来的健康或运气“不佳”；梦见污泥意味着身体充满了有害的物质）；用词相同（公羊指的是命令，因为“krios”和“kreion”是一对）；[29]相似的象征（梦见狮子象征着运动员的胜利；梦见暴风雨象征着灾祸）；一种信仰、一种大众格言和一种神话学主题（因为卡利斯托·阿尔加蒂安的缘故，熊指的是一个女人）[30]属于同一个存在范畴［婚姻与死亡可以在梦中互相指证。因为这两者都被看成是生活的目的（目标或结局）］[31]相



似的实践("为一位病人娶一位处女意味着死亡,因为所有婚礼的仪式也可以是葬礼仪式")。[33]

此外,还有位值上的相似性。这是一个关键点,因为占梦术的作用就是确定将要发生的事件是否是有利的。在阿尔泰米多尔的文本中,整个梦象的所指领域都一分为二,好的与坏的,奢华的与有害的,幸运的和不幸的。因此,问题是:梦象中出现的活动如何才能用自己的价值预示将要发生的事件呢?一般的原则是简单的。若是一个梦象所呈现的活动本身是好的,那么梦象就带有一个预兆。但是,怎么衡量这一价值呢?阿尔泰米多尔提出了六个标准。所呈现的活动是否符合自然?它是否符合法律?它是否符合习惯?它是否符合技术规则(techne)——即使得某一活动达到目标的规则和实践?它是否合乎时宜(这也就是说:它是否在应当的时间和地点完成的)?最后,它的名称究竟是什么(它是否带有一个本身就是好兆头的名称呢)?"所有符合自然、或符合法律、或符合习惯、或符合技术规则、或符合名称、或合乎时宜的梦象都有好兆头,而相反的梦象都是有害的和没有益处的,这是一个一般原则。"[34]当然,阿尔泰米多尔又立即补充道,这一原则不是普遍的,它是有例外的。它可能有价值错位。某些"内在是好的"梦象可能"外在是坏的";梦象中所呈现的活动是有利的(如梦见与神共饮,就是正面的),但是所预示的事件却是负面的(因为如果神是克罗诺斯,他被自己的儿子们捆住了,那么这个梦象表明做梦者有牢狱之灾)。[35]还有一些梦则与之相反,它"内在是坏的",可能"外在是好的";如一个奴隶梦见参加了战斗,这就预示着他要获得解放,因为一个战士不可能是奴隶。因此,围绕着正面的或负面的征兆或所指,存在着一条可能变化的边界。这与一种无法克服的不确定性无关,而是涉及一个要求人们考虑到梦象(如做梦者的处境)的方方面面的

复杂领域。

在接触到对性梦的分析(如阿尔泰米多尔的实践)之前,绕这样一个有点长的圈子对于把握释梦的机制和确定对性行为的道德评价是如何出现在对性梦的占卜之中的方式,是必要的。实际上,用这本著作作为一种直接有关性行为的价值及其合法性的文件,是不恰当的。阿尔泰米多尔没有说过干这种事是好还是坏,是道德的还是不道德的,而是说过梦见干这种事是好还是坏,吉利还是可怕。因此,人们可能得出的原则不是有关这些性行为本身,而是有关性行为者,他在梦象中代表着梦的作者,他通过梦象预示着将要发生在他身上的好事或坏事。在此,有两种重要的占梦术规则——也即"说出存在"的梦和以类比方式说出未来的梦——是这样起作用的:一是梦说出了将要在现实中规定主体存在方式的事件、幸运或厄运;二是梦通过一种与作为性梦中行为者的主体的存在方式——好或坏,吉利或不吉利——的相似关系预示征兆。我们不要在这本著作中探寻一种应该做什么和不应该做什么的法则;而是揭示一种主体的伦理,它在阿尔泰米多尔的时代仍然是流行的。

27

二、分　　析

28

阿尔泰米多尔用了四章讨论性梦想[3]——对此,必须增加许多零散的注释。他的分析是围绕区分三种形式的活动展开的:一是符合法律(kata nomon)的活动,二是违反法律(para nomon)的活动,三是违反自然(para phusin)的活动。但是分界线并不清楚:这些术语没有一个被界定清楚。大家不知道所指的

范畴是怎样被确定的，或者是否应该把"违反自然"理解成一种"违反法律"的分支。某些活动同时表现在两个框架之中。我们不要认定一种严谨的分类，它把一切可能的性行为划分在合法的、非法的或违反自然的领域内。然而，仔细地考察一下，这些组合还是有一定清晰性的。

1. 首先是"符合法律"的活动。用我们回溯历史的眼光来看，这一章似乎混合了不同的东西：通奸和婚姻，嫖妓，向家中的奴隶求爱，仆人的手淫。让我们暂时把这个符合法律的概念的恰当意义搁置一边，因为这一章中有一段话很好地说明了分析的过程。阿尔泰米多尔提出了一般规则，即女人们在梦象中是"突然进入做梦者活动的梦象。不论女人是什么，不论她处于何种状态，她的活动只是把做梦者置入这种状态之中"。[37]必须明白，对于阿尔泰米多尔来说，决定梦的规范意义和以某种方式决定梦幻的道德价值的东西，是伴侣的状况，而不是活动本身。人们必须从广泛的意义上理解这种状况：它是"另一个人"的社会地位；它在于他是否结婚，是自由人还是奴隶；它在于他是年轻人还是老年人，富裕还是贫穷；它是他的职业，是他与人交往的地方，是他所占有的相对于做梦者的位置（妻子、情妇、奴隶、年轻的被保护者，等等）。这样，从其表面上的混乱，我们不难理解这篇文本展开的方式：它是根据伴侣们的地位、他们与做梦者的关系和交往地点来排列各个可能伴侣的秩序的。

书中提出的三个最早的人物重复了我们可以理解的三个妇女范畴的传统系列：妻子、情妇和妓女。梦见与自己的妻子发生性关系，这是一个有利的征兆，因为妻子与职业、专业有自然相似性的关系。像在职业和专业之中一样，人对妻子实施了一种公认的和合法的行为。人从妻子身上得到的好处如同从事业发达中获利一样，他从性交中获得的快感预示着他将从职业利益

中获得快感。在这一方面，妻子与情妇没有任何分别。但是，妓女的情况则不同。阿尔泰米多尔作出的分析相当奇特：作为人们获得快感的对象，女人有着一种正面的价值。而她们——在常用词汇中，有时被称作"女工们"——是被用来提供这些快感，她们"奉献自己，毫不拒绝"。然而，光顾这种女人还是有"某种羞耻"的——既羞耻又浪费。毫无疑问，这种羞耻感使梦象所预示的事件的价值打了折扣。但是，正是卖淫场所引入了一种负面价值。这有两个理由。一个是语言学方面的：若是妓院是用一种表示作坊或商铺（ergasterion）的术语来指示的——它包含着各种有利的意义，那么大家也称它是公墓、"公共场所"和"公共地点"。另一个理由涉及在哲学家和医生们的性伦理中常被提及的一个要点：即徒然浪费和消耗精液，无法获得后代（惟有妻子能够确保后代）。对于这两个理由来说，梦中嫖妓可能预示着死亡。

为了补充妻子—情妇—妓女这一经典三部曲，阿尔泰米多尔还提到遇到的女人。因此，梦对未来的价值就在于它所呈现的女人的社会"价值"：她是否富有，她打扮漂亮、穿金戴银吗？她是否愿意？这种梦许诺了某种有利的东西。若她是又老、又丑、又穷的女人，若是她没有献身，那么梦就是不利的。

家政则提供了另一类性伴侣的范畴——仆人和奴隶。这里，大家都是处在直接拥有的层面上：这不是通过奴隶与财富的相似性，其实奴隶全都属于财富。因此，梦见从这类人身上享用快感自然就意味着做梦者将"从自己的所有物中获得快感，他可能变得更加伟大和更加出色"。人们行使权利；人们从自己的产业中获利。有利于人的梦在于它实现了一种社会地位和一种合法性。当然，无论伴侣的性别如何，是少女还是小伙子，关键在于它只与奴隶有关。相反，阿尔泰米多尔强调了一种重要区分：



它有关做梦者在性行为中的位置，他是主动的还是被动的呢？听命于他的奴仆，在梦中颠覆了社会等级制，这是一个坏兆头，预示着人将会受到来自奴仆方面的损害，或者受到轻视。阿尔泰米多尔在证实这不是一种违反自然的错误，而是一种对社会等级制的损害和一种正当的力量关系的威胁的同时，还顺便解释了梦想的负面价值，其中做梦者成为敌人或者他的亲兄弟（平等已被打破）的所有物。

其次是关系群。若是梦见与一个熟悉的女人发生了性关系，而且她尚未结婚，又很富有，那么这个梦就是吉利的。因为一个女人提供的不仅是她的身体，还有“与她身体相关的”东西，她随身所带的东西（服装、首饰，还有她所拥有的一切物质财产）。相反，若是这个女人是已婚的，那么这个梦就不吉利了，因为她受控于她的丈夫。法律禁止别人接近她，严惩通奸。因此，做这种梦的人将来必然会受到同样的惩罚。若是梦见与一个男人发生了性关系，那么结果会怎样呢？如果做梦者是一个女人（该书极少讨论女人的梦），那么无论如何这个梦都是吉利的，因为它符合女人自然的和社会的角色。如果是一个男人梦见被另一个男人占有，那判别这个梦是否吉利将取决于双方的地位：若是被比自己更老、更富有的人占有，那么梦就是吉利的（这预示着会有礼物）；若是对方更年轻和更穷——或者只是更穷，那么梦就是不吉利的，它预示着要破财。

最后一组符合法律的梦有关手淫。这些梦与奴役主题紧密相关：因为这是自慰行为（手作为仆人是听从主人使唤的），因为把奴隶“绑在树干上”鞭打这个词同样也指勃起。若是一个奴隶梦见自己手淫他的主人，那么他实际上将受到主人鞭子的惩罚。由此，我们看到“符合法律”的梦的内容是极其丰富的：除了与其他男人的主动的或被动的关系和手淫外，它还包括夫妻性行为、

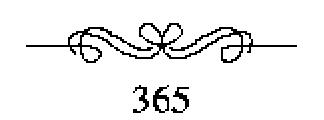
与情妇的关系。

2．相反，被阿尔泰米多尔视为“违反法律的”领域本质上是由乱伦构成的。[38]乱伦在狭义上是指父母与子女之间的关系。至于兄弟与姐妹之间的乱伦，若是它发生在兄妹之间，那么它就属于父女关系的范畴。两个兄弟之间的乱伦则相反，阿尔泰米多尔对把它归入“kata nomon”（符合法律）的领域还是“para nomon”（违反法律）的范围，似乎有点迟疑不决。总之，他把它归在这两个范畴之内。

当父亲梦见与自己的女儿或儿子发生性关系，那么其意义在实践上总是不吉利的。从直接的身体原因来看：若是孩子太小——不到5岁或10岁，这一行为所造成的身体创伤预示着他要死或生病。若是孩子较大，这个梦还是不吉利的，因为它玩弄的是不可能的或致命的关系。从他的儿子那里获得快感，“浪费”他的精液，这是一种无益的行为：只是白白地消耗，而无法获益，这预示着他要大大地破费一番。与儿子发生性关系，这必然是坏兆头，因为当儿子长大后，他与父亲共同生活在一个家里，谁都想发号施令，不可能不发生冲突。只有在一种情况下，这种梦才是好的：当父亲与儿子一起旅行，并且与儿子一起共同办事时。但是，若是在这些梦中，父亲是处在被动的位置上（无论做梦者是儿子还是父亲），那么其意义都是有害的：等级秩序、控制与主动的角色都被倒置了。儿子对父亲的性“占有”预示着敌对和冲突。[39]梦见与自己的女儿发生性关系，这对父亲来说不是更好的事情。这种“浪费”预示着要大破财，因为有一天女儿将要出嫁，她会把父亲的精液带给另一个人。或者，若是女儿已经结婚，那么这种关系将预示着她将离开她的丈夫，回到娘家，他将不得不供她吃穿。这种梦只在父亲穷困的情况下才是吉利的，这样女儿可能变成富人，能够向父亲提供所需的东西。[40]

33

34



奇怪的是，与母亲的乱伦（阿尔泰米多尔设想的总是儿子与母亲的乱伦，从没有提过母亲与女儿的乱伦）往往带有吉利的兆头，我们是否应该根据阿尔泰米多尔的诊断价值与道德价值之间的关联原则，得出母亲与儿子之间的乱伦不是根本犯忌的事？或者，我们是否应该认为它对于阿尔泰米多尔所说的一般原则来说是他所预见到的例外之一呢？当然，阿尔泰米多尔认为母亲与儿子的乱伦在道德上是可以谴责的。但是，值得注意的是，他常常赋予它有利的诊断意义，把母亲看成是大量社会关系和活动形式的原型和子宫。母亲就是职业：与她发生性关系就意味着事业上的成功和发达。母亲就是祖国：梦见与她发生关系的人可以预见自己将从流放地回到家乡，或者他将在政治生活中取得胜利。母亲还是人们出生的肥沃土地：如果一个正在打官司的人做了这个乱伦的梦，那么他将赢得有争议的所有物。如果他是一位耕农，那么他将会迎来丰收。然而，这个梦对于病人却是危险的：陷入母亲一大地之中，这意味着死亡。

3．在阿尔泰米多尔那里，“违反自然”的行为引起了两个展开系列：一个是违反自然定位的系列（它还包括对乱伦梦象的解释），另一个是有关双方关系的，其中伴侣的自身“本质”界定了违反行为本质的特征。[①]

阿尔泰米多尔原则上认为自然已经为每个物种固定好了性行为的方式：各种动物从不忘记惟一的自然位置。“一些动物从后面扑在雌性伴侣身上进行性交，如马、驴、山羊、牛、鹿和其他的四足动物。另一些动物首先是拥吻，如蝰蛇、鸽子、鼬。鱼中的雌性接受雄性排出的精液。”同样，人天生就有一种非常精确的性交方式：男人以面对面的方式压在女人的身上。这种方式的性交是一种完全拥有的行为：只要女人“服从”并且感到“满意”，那么男人就是“他的女人的整个身体的”主人。所有其他的

36

位置都是“为了达到性高潮的放纵、过度和自然的剩余而作出的发明”。在这些非自然的关系中，总有关于不完善的社会关系（关系恶化、敌对）的征兆，或者关于下错赌注（人不富裕，“手头拮据”）的征兆。

在这些“不同的”性行为中，阿尔泰米多尔提出了口头色情所特有的一种性行为。他的批评——这在古代是一种经常被大家认可的态度[2]——是严厉的：梦中所呈现的这种“可怕的行为”和“道德错误”不可能具有什么正面的价值，除非它指的是做梦者的职业活动（他是演说家、笛子演奏者或者修辞学教师）。因为这种不排出精液的实践在梦象中预示着一种无益的浪费。而不符合自然的享用随后阻碍了公开的亲吻或用餐，它预示着中断、敌对，有时是死亡。

但是，在性关系中还有其他一些不符合自然的行为方式：因为伴侣的本性所致。阿尔泰米多尔列举了五种可能性：与诸神的关系、与各种动物的关系、与尸体的关系、与自我的关系，最后是两个女人之间的关系。这最后两种不符合自然的性行为范畴要比其他范畴更加令人猜不透。与自我的关系不应被理解成手淫；它被评为“符合法律的”行为之一。在违反自然的与自我的关系中，成问题的是性器官插入自己的身体内，是自己亲吻自己的性器官，是口交。第一种梦象预示着贫穷、困乏和痛苦；第二种梦象则表明如果做梦者尚未有孩子，那么他将要有孩子，或者，如果这些孩子出去了，那么他们会重新回来。最后一种梦想预示着孩子们将要死去，预示着人要失去女人和情妇（因为当人可以自我效劳时，他就不需要女人了），或者人将落入极端贫困之中。

37

至于女人之间的关系，我们可以追问为什么它们被归在“违反自然的”行为范畴之内，而男人之间的关系则被纳入与之不同



的范畴之内(在本质上被纳人符合法律的行为之中)。毫无疑问,原因就在于阿尔泰米多尔所坚持的性交关系的方式:一个女人通过一个很平常的人为方式,篡夺了男人的角色,非法地占有了他的位置,拥有了另一个女人。而在两个男人之间的充满男子气概的性交行为,本身并不违反自然(即使其中被动的一方可能认为这是可耻的、不好的)。与此相反,在两个女人之间发生的类似的行为,尽管她们都寻找各种借口,却和一个男人与神或动物的关系一样,是违反自然的。梦见这些行为意味着人将白忙一场,意味着女人将与自己的丈夫离异,或者成为寡妇。两个女人之间的关系可能还意味着交流或认识到女性的"秘密"。

三、梦与性行为

有两个特征需要注意,因为它们反映在阿尔泰米多尔对性梦幻的全部分析上。首先,做梦的人总是出现在自己的梦中。阿尔泰米多尔解释的性梦象并不构成一种纯粹简单的幻影,其中做梦者是它的旁观者,而且它的整个过程是完全不依赖于他的。其实他总是介入梦象之中的,而且还是主要人物。他所看到的,正是他自己的性活动:在性活动的做梦主体与他在梦中所见到的性活动的主体之间存在着完全重叠的现象。另一方面,我们可以注意到,阿尔泰米多尔在他的全部著作中很少谈到作为所指要素或预兆要素的性行为和性快感,因为在梦中出现的任何梦象都是以相对偶然的方式预示着将有一种性行为或丧失快感。[43]相反,在这三篇专章研究中,它们被分析和整理成梦的各种成分和征兆要素。阿尔泰米多尔只是从"能指"的角度揭示

了它们,几乎没有从"所指"的角度这样做过,它们是梦象而不是意义,是表现而不是所表现的事件。因此,阿尔泰米多尔的解释就处在性行为的活动者和做梦者之间的分界线之上,从主体到主体。解释的工作就是从性行为和他在自己的梦中所表现的主体作用出发,目的在于解释将会有什么事情发生在做梦者的头上,梦中的景象怎样在醒来后的生活中重演一次。

初看上去,好像阿尔泰米多尔的占卜总是从性梦中破译出一种社会意义来。当然,有时这些梦预示了健康方面的变化——疾病或康复;有时它们是死亡的征兆。但是它们在相当重要的范围内反映了工作的成功或失败、富裕或贫困、家庭的兴旺或衰败、事业获益与否、婚姻幸福与否、争论、敌对、调和、公共事务中的好运或厄运、排斥和谴责。性梦预示了做梦者在社会生活中的命运。他在有关性的梦境中所扮演的角色预示着他将来在家庭、职业、工作和城邦中所扮演的角色。

首先,对此有两个理由。第一个理由是一般性的:它与阿尔泰米多尔重点使用的语言特征有关。因为在希腊文中——在其他语言中,不同程度上亦是如此——存在着某些术语的性意义和经济意义之间非常明显的模糊性。比如,指示身体的"soma"一词也指富裕与财产。由此,在"拥有"身体和拥有财富之间就有了等值的可能性。[44]"ousia"是指实体,还指财富,但是,它同样是种子和精液:失去了前者,也就意味着失去了后者,反之,亦然。[45]"blabe"(损失)一词可以与厄运、失落钱财有关,还可能意味着当事人是暴力的牺牲品,或是性行为中的被动对象。[46]阿尔泰米多尔还玩弄了债务词汇的多义性:这些指人不得不还钱和力图让自己摆脱束缚的词汇可以同样意味着人受到性渴望的压抑,一旦有人能满足他,他就解脱了。被用来指示男性器官的"anagkairon"一词就是处在这些意义的交叉点上。[47]

另一个理由与阿尔泰米多尔著作的形式和特殊的目的有关:这是他为了指导人们的生活而专门给他们写的书,我们千万不要忘记,释梦不是个人出于纯粹的和单纯的好奇心的事情,而是有助于管理自己的生活、预防将要发生的事情的工作。因为日有所思,夜有所梦,所以要正确地指导一个人、一家之主、一家之父的生活,最好是了解怎样解释做过的梦。这就是阿尔泰米多尔著作的观点:它是负责的男人(如一家之主)根据可能预示未来生活的征兆决定自己日常行为的指南。于是,他努力在梦象中寻找这种家庭的、经济的和社会的生活网络。

41

但是,这还不是全部;释梦实践(如阿尔泰米多尔的实践)表明了性梦被视为、说成和分析为一种社会场景;若是它预示了职业、家产、家庭、政治生涯、地位、友谊和保护方面的"善与恶",那么它们所呈现的性活动是由与他相同的要素构成的。根据阿尔泰米多尔所使用的分析步骤,我们清楚地看到根据成功或失败、幸运或厄运的术语对"性快感"梦想的解释假定了在这两个领域里有一种同质性。而这表现在两个层面上:一是被用作分析材料的梦想要素的层面,二是可以让人赋予这些要素一种意义(一种诊断的"价值")的层面。

1. 阿尔泰米多尔把握的和作出中肯分析的是哪些性梦方面?

首先是各种人物。比如,对于做梦者,阿尔泰米多尔关注的既不是离现在较近或较远的过去,也不是灵魂的状态和一般的情绪,而是各种社会特征:他所属的年龄阶层,他是否有事可做,是否负有政治责任,是否一心想给孩子们张罗婚事,是否受到死亡威胁或者是身边人的敌视,等等。同样,梦中出现的伴侣们被看成是"各种人物"。阿尔泰米多尔的做梦者的梦想世界充满了没有肉体特征的个体,他们与做梦者本人也没有许多爱情的或

42

情感的关系。他们只表现出各种社会侧面:各位年轻人,各位年长的人(他们无论如何都比做梦者更年轻或更年长),各位富人或穷人。这都是些带来财富或要求礼物的人;这都是些奉承的或屈辱的关系;这都是些必须向他们让步的上等人,或者可以合法地从他们那里索取好处的下等人;这都是些自己的男人、已婚的女人、奴隶或者职业妓女。

至于这些人物和做梦者之间的关系,阿尔泰米多尔的节制尤其值得注意。他关注的不是抚爱、各种复杂的技巧和幻影,而是围绕着插入这一主要方式的各种非常简单的变化。看来,插入活动构成了性实践的本质,总之,它是惟一值得牢记和对释梦有意义的东西。比起肉体及其各种不同器官,比起快感及其各种性质和强度,插入活动及其一些体位的变化,尤其是它的主动与被动的两极,更是性活动的定性者。阿尔泰米多尔对他研究的梦所一再提出的问题,就是要知道谁插到了谁的身体之中。做梦的主体(几乎总是男人)是主动的,还是被动的呢?他是否就是插入、支配、享有快感的人呢?如果他是与儿子或父亲、母亲或奴隶发生性关系,那么问题必然会再次出现(除非它已经得到解决):插入活动是怎样进行的呢?或者,更确切地说,在这一插入活动中,主体的体位是怎样的呢?甚至做到"搞同性恋女人"的梦也要从这一观点出发受到质询,而且只从这一观点出发。

然而,这一插入活动——性活动的核心,释梦的首要材料和梦的意义中心——在一种社会透视法的内部立即被察觉到了。阿尔泰米多尔首先把性活动看成是一种优越与低贱之间的游戏。插入活动把两个伴侣置入了一种控制与屈从的关系之中,其中一方是胜利者,另一方是失败者;一方大权在握,另一方只好服从。它是人们强调的地位,或者是人们忍受的条件。它是



人们从中获利的好处，或者是人们让其他人接受一种处境及其利益。这就涉及了性活动的另一个方面。阿尔泰米多尔也把它看成是一种消耗和获利的“经济”游戏。获利是指人们获得的快感、感受到的愉悦；而消耗则是指性活动所必需的能量、精液这一珍贵的生命物质的损失，以及随之而来的疲惫。被阿尔泰米多尔用来阐述他对梦的分析的，不是各种可能的不同姿势或者同时产生的不同感受，也不是睡梦可能呈现的一切可能的景象，而是这些有关作为支配—服从的“战略”游戏和消耗—获利的“经济”游戏的插入活动的要素。

44

在我们看来，这些要素可能是贫乏的、图式化的，而且“性色彩不浓”。但是，必须指出，它预先就满足了对各种社会要素的分析。阿尔泰米多尔的分析就在一种社会场景中展现了一些梦中出现的人物，他们还带有社会场景的一切特征。他是围绕着一种同时包括性交方面、优越与低贱的社会关系方面和消耗与获利的经济活动方面的主要活动而展开对这些人物的分析的。

2．从这些适合用来释梦的要素出发，阿尔泰米多尔将怎样确定性梦的“价值”呢？对此，必须不仅注意到带有隐喻的事件，还要留心它的“性质”，也即它对主体有利与否的特性，这是释梦的主要方面。这一方法的基本原则之一就是：梦的预示特性（预示事件的有利与否的特性）取决于预示景象的意义（梦中所呈现的活动吉利与否的特性）。然而，沿着已知的分析和例证，我们可以发现，阿尔泰米多尔认为具有“正面价值”的性活动并非总是法律允许的、舆论推崇的和习俗认可的。当然，还是存在一些大体一致的地方。梦见与自己的妻子或情妇做爱是吉利的，但是，也有一些重要的变化：做到与母亲乱伦的梦具有有利的价值，这就是其中最惊人的例子。因此，必须质疑：这种规定这些性行为的不同方式是什么呢？这些人可以说它们在梦中和对于

45

做梦者是"吉利的"、而在现实中受到谴责的标准是什么呢？看来，赋予梦中性行为以意义的，正是做梦者的性作用和社会作用之间的关系。确切地说，在阿尔泰米多尔所发现的"有利的"和"好兆头的"梦中，做梦者根据符合他与性伴侣在和性无关的社会生活中的正当关系的图式与这同一个伴侣做爱，这就是符合规定着梦中性关系的"灵活的"社会关系。

要想有"好兆头"，梦中的性行为需要服从一种"同构性"的一般原则。大致说来，这一原则有着两种形式：一是"体位相似"的原则，二是"经济适度"的原则。根据第一种形式，吉利的性梦就在于做梦的主体在与他的伴侣的做爱中的体位符合他在现实中相对于伴侣(或者同类伴侣)的地位。因此，在与他的奴隶做爱(不论性别如何)时处于"主动的"地位的，都是吉利的；或者，与一个妓女或男妓做爱时处于主动的地位，也是吉利的；或者，与一个贫穷的男童做爱时处于主动的地位，亦是如此。但是，在与比自己年长和更富裕的人做爱时处于被动地位，则是"吉利的"，等等。根据这一同构性原则，与母亲乱伦的梦就有了许多肯定的价值。实际上，我们从中可以看到主体处于相对于生养他的母亲的主动的位置，他应该反过来像对待土地、家乡和城邦那样扶养、尊重、服侍、维护和充实她。但是，要想性行为在梦中具有正面的价值，它还必须遵循一种"经济适度"的原则。这就是说，性行为带来的"消耗"和"获利"必须被恰当地调节：在数量(为了一点点快感而耗去大量的精力是不吉利的)上，也在方向(不要为那些无法复原、补偿或对己有利的人白白消耗精力)上。根据这一原则，梦见与奴隶们做爱是吉利的，他会从自己的产业中获利。此外，因为劳动而获得的利益提供了快感的好处。它也赋予了各种父女做爱的睡梦以多样性的意义：根据女儿是否已婚、父亲是否鳏夫、女婿比岳父是更富还是更穷，睡梦将说明



这是为了嫁妆而破费，还是将获得女儿的帮助，抑或是必须在她离婚后去供养她。

综上所述，我们可以说，关于性梦的预测价值，阿尔泰米多尔解释的主线条就是把性梦分解成各种要素（各种人物和行为），它们本来又是各种社会要素。这一主线条还意味着一种根据作为梦中行为主体的做梦者维持自己社会主体的地位的方式来规定性行为特性的方式。在梦境中，性行为者（他一直是做梦者，而且实际上一直是一个成年男子）要想他的梦吉利，就必须维护他的社会行为者的作用（即使有时这种行为在现实中是受谴责的）。我们不要忘了，阿尔泰米多尔所分析的全部性梦都被他纳入梦象（oneiros）的范畴之内。因此，这些性梦都演示了“将要发生的事”：将要发生的变故会在梦中“宣泄”出来，这就是作为行为主体的做梦者的体位——主动的还是被动的，支配者还是被支配者，征服者还是被征服者，“在上位”还是“在下位”，获利还是消耗，得到好处还是受到损失，处于有利境地还是惨遭不幸。性梦在插入和被插、快感和消耗的小小戏剧化活动中宣泄了命运安排好的主体的存在方式。

我们也许可以以求证的方式援引《梦幻的秘诀》中的一段话，它很好地揭示了把个体塑造成性关系中积极主体的东西与把个体置入社会活动领域中的东西之间的联系。这就是在该书的另一部分中一篇专门讨论身体各种不同器官在梦中的意义的文章。男性器官——即所谓的“anagkaion”（“必需的”要素，它的各种需求通过人们约束其他人的力量限制了我们）——意味着一束关系和活动，它们确定了个体在城邦和世界中的地位；其中反映出家庭、财富、说话行为、地位、政治生活、自由，甚至还有个人的姓名。“阴茎是与父母相似的，因为它具有生殖的原则；与妻子和情妇相似，是因为它被同化到爱情事物之中了；与兄弟和

48 直属亲戚相似，是因为所有家庭的起始原因都取决于阴茎；与身体的力量和活力相似，是因为阴茎也是它的原因；与演说和教育相似，是因为在所有的事物中，阴茎具有比演说更多的繁殖力量……阴茎还与获利相似，因为它时而紧张，时而松弛，它可以供应或分泌(……)它还与贫穷、奴役和锁链相似，因为它被命名为'强制者'，而且它是强制的象征。此外，它还与上流阶层所期望的尊严相似，因为大家称它是'尊敬'和尊严(……)。如果它是双重的，那么它表明所有的现存事物都是双重的，除了妻子和情妇外。在这种情况下，就要放弃双重阴茎，因为人们无法同时使用两个阴茎。我认识一个人，他是奴隶，曾梦见自己有了三个阴茎：他获得了自由，不再只有一个名字，而是有了三个名字，因为他被加上了两个把他释放的人的名字。但是，这种事只发生了一次，我们不应该根据罕见的情况来释梦，而要根据最经常出现的情况来解释。"[48]

由此可见，阴茎是出现在所有这些控制游戏的交叉点上的：一是控制自我，因为若是我们让自我来束缚自己，那么它的要求有着奴役我们的危险；二是凌驾于性伴侣之上，因为插入活动就是以这种方式实现的；三是特权和地位，因为它意味着整个亲属的和社会活动的领域。

49 阿尔泰米多尔论述性梦幻的各章节所揭示的景象在古代是一种熟识的景象。在此，人们不难发现其他古代的或现代的证据所能表明的道德特征和习惯特征。我们所处的世界，其非常明显的特征是男性占据中心地位，以及强调男性角色在各种性关系中的重要性。在这个世界里，婚姻受到了充分的重视，它被视为享受性快感的最好的领域。在这个世界里，已婚男子还可以拥有自己的情妇，支配他的仆人、男童或女童，时常嫖妓。最后，在这个世界里，男人之间发生关系是正常的和理所当然的，



只有某些年龄或地位的差异。

我们同样能够注意到构成法典的众多要素的存在。但是必须认识到,它们数量很少,而且相当模糊。有几种大的禁忌是以生动的厌恶形式表现出来的:禁止女人之间的性关系,尤其是其中一个女人对男性角色的篡夺;十分严格地定义本质上被理解成长辈与晚辈之间的性关系的乱伦;自然的和规范的性活动形式的出处。但是在阿尔泰米多尔的文本中,没有任何有关一种划分被许可的性活动和被禁止的性活动的永恒的和完整的规范叙述,也没有明确在符合自然的活动与"违反自然"的活动之间划出界线。特别是,这些法典要素似乎在确定性活动的"性质"时——至少在梦幻及其预示作用中——并不发挥最重要的和最关键的作用。

相反,通过解释的步骤,我们可以看出另一种思考性活动的方式和其他一些评价的原则:它们不是从多少有些正常的性活动出发,而是从行动者、他的存在方式、他的处境、他与其他人的关系和他相对于其他人所处的位置出发的。主要的问题与其说是有关活动是否与一种自然结构或一种正面的条例相一致,不如说是所谓主体的"活动风格",以及他在性活动与他家庭的、社会的和经济的生活的其他方面之间建立的关系。分析活动和评价程序不是从活动到一个性经验的领域或一个肉体领域,其中神法、民法或自然法规定了它的被允许的形式。它们是从作为性活动者的主体到他活动的其他生活领域。正是在这些不同的活动形式之间的关系中,存在着各种虽不是独一无二的、却是本质的有关性行为的评价原则。

我们很容易在此重新发现有关"aphrodisia"(性快感)的道德经验的各种主要特征,如同它在古典时代的各种文本中表现的那样。阿尔泰米多尔的著作并没有表述出一种伦理,而是出于

释梦的目的使用了一种观察和判断当时的性快感的方式,证明了这种经验形式的持续时间和坚固性。

如果有人诉诸其他以反思性实践本身和给这一活动的主体提供行动的建议和生活的规范,那么他会注意到,对于在4世纪哲学中所提出的各种有关节制性的理论来说,情况已经发生了许多变化。那么,这些变化是中断、根本的变化和一种新形式的快感经验的出现吗?当然不是。但是,各种变化是显而易见的:一种对性行为更积极的关注(更多是不安),赋予婚姻及其要求以更大的重要性,并且更少地强调男童之爱的意义。总而言之,出现了一种更加严格的风格。人们处在缓慢演变的秩序之中。但是,通过各种被展开的、被增强的和被强化的主题,我们能够察觉出另一种形式的变化:它是有关道德思想界定主体与他的性活动之间关系的方式的。

注　释

① 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,2。
② 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,2;I,64;II,35。
③ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,79。
④ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,2;II,9;IV,48;IV,66。
⑤ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,II,66。
⑥ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,67;II,9;II,66。
⑦ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,31;IV,23;IV,24。
⑧ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,2;II,44。
⑨ 参见A.-J.费斯杜热尔:《法译本导论》,第9页;以及C.A.贝尔:《阿尔柳斯·阿里斯蒂德和神圣寓言》,第181页及次页。
⑩ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,II,结论。
⑪ 阿基勒·塔蒂乌斯:《留西伯和克里托芬的历险》,I,3。
⑫ 西涅西奥斯:《论梦》,德鲁翁译,15—16。
⑬ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,12和III,结论。
⑭ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,IV,前言。



⑮ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,献辞。
⑯ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,III,结论。
⑰ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,II,结论。
⑱ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,II,44。
⑲ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,献辞。
⑳ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,II,结论。
㉑ R.J.怀特在阿尔泰米多尔这本书的英文版序言中强调了经验论与怀疑论对阿尔泰米多尔的影响的多种痕迹。但是,A.H.M.克塞尔斯(《古代的梦幻分类系统》,默内莫苏内,1969年,第391页)断言阿尔泰米多尔只是一个解释他日常需要对付的梦的实践家。
㉒ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,1。
㉓ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,1。参见《奥德赛》,XVIII,7。
㉔ 塞涅卡:《给鲁西里乌斯的信》,56,6。
㉕ 普吕塔尔克:《一个人怎样知道他在德性上的进步》,12。
㉖ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,IV,序言。
㉗ 柏拉图:《理想国》,IX,572a—b。
㉘ 阿芙罗狄西亚的夏里顿:《夏雷阿斯与卡莉尔奥埃历险记》,V,5。
㉙ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,II,25。
㉚ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,II,12。参见A.-J.费斯蒂耶尔的注释,第112页。
㉛ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,II,12。
㉜ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,II,49—65。
㉝ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,II,65。
㉞ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,IV,2
㉟ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,5。
㊱ 第一部分,第77—80章。
㊲ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,78。
㊳ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,79—80。
㊴ 但是,必须注意到,根据第4卷第4段的一段解释,插入儿子之中而产生快感,这意味着将活下去;若是产生痛苦的感觉,那么他就要死了。阿尔泰米多尔指出,在这种情况下,决定梦的意义的是具体快感。
㊵ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,78。
㊶ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,79—80。

⑫ P.维尼:《罗马的同性恋》,载《历史》,1981 年 1 月,第 78 页。

⑬ 在一些情况下,性的要素是以梦的所指出现的,参见第四卷,第 37、41、46、66 章;还有第五卷,第 24、44、45、62、65、67、95 章。

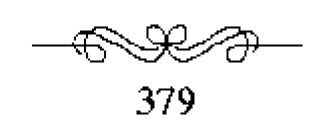
⑭ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,II,77。关于拥有(进入)和拥有(已经获得)之间的等值,还参见 IV,4。

⑮ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,78。

⑯ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,78。还参见 IV,68。其中,若是人梦见自己变成了一座桥,那么这是指他将卖身:"如果一个女人或一个美男童梦见自己变成了桥梁,那么她将要卖身,许多人要从她上面经过。"若是一个富人也有同样的梦,那么他将陷入"受人轻视和践踏"的处境。

⑰ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,79;还参见 I,45。

⑱ 阿尔泰米多尔:《梦幻的秘诀》,I,45。



第二章

自我的教化

在公元头两个世纪的哲学家们和医生们的思想中，已经表现出一种节制：不信任快感、坚决认为滥用快感会影响身心、强调婚姻和夫妻的责任、讨厌吹捧男童之爱有什么精神意义。索拉努斯、埃费斯的鲁弗斯、穆索尼乌斯、塞涅卡、普吕塔尔克、埃庇克泰德、马克·奥勒留的著作就证明了这一点。此外，事实证明，基督教的作者们也或明或暗地从这一道德中借用了大量东西。当今大多数的历史学家也一致同意，在这个被当代人最频繁地指责为非道德的和荒诞的社会里，这些性节制的主题不仅存在，而且严格和日益增强。让我们把这一谴责是否正当的问题搁在一边：如果集中思考讨论这一节制的各种文献，以及它们赋予它的地位，那么我们发现好像人们更多地强调"快感的问题"，确切地说，更加强调对性快感的担忧，强调大家可能与性快感发生的关系、应该享用性快感的方式。还有，更加强烈地置疑"各种性快感"。为此，大家必须试图同时把握它们的特殊方式和动机。

要理解这种新的强调，我们可以诉诸几种不同的解释。它可能与政治权力所采取的多少有些强制的某些道德努力有关。这些努力在奥古斯都统治下特别明显，受到大力支持。在这种情况下，包括保护婚姻、优待家庭、限制纳妾和严惩通奸在内的

55
56

法律措施的确伴随着一种观念运动(这也许不是完全人为的事),它反对当时宽松的气氛,提倡复归古代严格道德的必要性。不过,我们还不能仅限于这种解释。毫无疑问,在这些措施和观念中发展出最终导向一种利用制度和法律更加严格地限制性自由(无论是世俗的还是宗教的)的体制的数百年演变过程的开端。因为这些政治企图太过零散,它们的各个目标极其有限,它们对公元头两个世纪的道德反思经常表现出来的节制倾向极少有什么普遍的和永恒的影响。另一方面,值得注意的是,除了极少数例外,[①]道德家们所表达的这种严格化意志没有采取过要求公共权力干预的方式。我们也没有发现过,哲学家们计划对性行为实行普遍的法律约束。他们鼓励那些想过一种"与众不同"的生活的人采取更多的节制。他们并不寻求什么可以统一约束这些个人的措施或惩罚。而且,若是我们可以说这是一种强化的节制,那么这不意味着更加严厉的禁忌已经出现:首先,公元1世纪和2世纪的医学养生法总的来说要比迪奥克勒的养生法严厉得多。斯多葛主义者所标榜的夫妻忠诚也不比尼古克勒的要求更严格,因为后者鼓吹除了与自己的关系外,不与任何女人发生关系。普吕塔尔克在《爱情对话》中对男童们的态度也比《法律篇》中的严肃立法者更要宽容。相反,在公元头几个世纪的文献中出现的——比对性行为的新约束更多——是一再讨论如何恰当地关注自我,包括所要求的警觉的方式、内容、永恒性和精确性,包括对一种严格的养生法要求人们规避的所有身心困扰的担忧,包括需要自我尊重的重要性,这不仅是对自身地位的尊重,而且还是对自身理性存在的尊重,即支持去除快感,或者只把它局限在婚姻或生育的范围内。简言之(在最近似的意义上),道德反思中这种对性节制的推崇没有采取收紧界定被禁止的行为的法令的方式,而是强化人们借以塑造为自己的行

为主体的自我关系。[2]而且，理解一种与之类似的方式，我们必须探讨这种更加严厉的道德的各种动机。

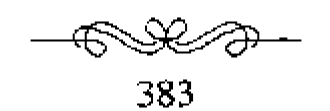
为此，我们可以思考一下这样一个经常被人提起的现象：在希腊化和罗马世界里一种"个人主义"的增长，它愈来愈着重"私人"生活的各个方面、个人行为的价值和人对自我的兴趣。因此，这不意味着公共权力的强化以及与此相应的严格化道德的发展，而是指过去个人生活其间的政治的与社会的范围的萎缩。个人被整合到城邦中的程度大大降低，彼此之间更加疏远，也更加依赖自我，于是，他们开始在哲学中寻找更加个人化的行为准则。在一个类似的图式中，这一切并不错。但是，我们可以探寻这一个人主义冲击的现实和使得个人摆脱他们所属传统的社会的和政治的过程的实际情况。公民的和政治的活动可能一定程度上改变了方式；它对于上流阶层来说，仍然是生存的一个重要方面。总的来说，古代的各个社会仍然是人群混杂的社会，其中生存是"公开的"，而且，每个人都处在地方关系、家庭关系、经济互相依赖、主客关系和友谊关系的强大系统之内。此外，还必须注意，极力主张行为节制的各种学说——首先是斯多葛主义者——同样极力坚持完成人的义务、公民义务和家庭义务的必要性，自觉地谴责这些后退实践中的一种放任自流和自我愉悦的态度。

但是，关于这种人们经常用来解释在不同时代里有着十分不同表现的"个人主义"，应该提出一个较一般的问题。在这一范畴内，人们经常混淆各种完全不同的现实。因此，应该区分三种东西：一是个人主义的态度，其特征是个人的独特性被赋予了绝对的价值，个人被赋予相对于所属的群体或机构一定的独立性；二是私人生活得到了推崇，也就是说大家认识到了家庭关系、家庭活动的方式和世袭的利益范围的重要性；最后是自我关

系的强度，也即呼唤人们以自我作为认识的对象和行为的范围，从而自我改变、自我改正、自我净化、拯救自己的灵魂的各种方式的强度。毫无疑问，这些态度可能是相关的。比如，有时候个人主义要求强化私人生活的价值，或者有时候自我关系被赋予的重要性是与对个人独特性的推崇相关的。但是，这些联系既不是常态的，也不是必然的。我们发现，在一些社会或社会群体中，比如在各种军事贵族制中，个人被要求通过各种使他与众不同、让他凌驾于其他人之上的行动自我证实自己的价值，但是他却不必极力强调自己私人生活或自我对自我的关系的重要性。还有一些社会，其中私人生活被赋予一种重要的价值，它被小心翼翼地保护和组织起来，它构成了各种行为的参照中心和推崇它的原则，看来，这正是19世纪西方国家里的资产阶级的情况。但是同样，个人主义在此是虚弱的，自我对自我的关系在此也没有得到发展。最后，在一些自我关系得到强化和发展的社会或群体中，个人主义的价值或私人生活的价值并没有因此必然得到加强；公元头几个世纪的基督教禁欲运动呈现出一种极端强调自我关系的势头，但是，它所采取的方式却是贬低私人生活的价值。当它采取了聚居苦修的形式后，它就明确拒绝了隐士修行中的个人主义的东西。

罗马帝国时代所表现出来的各种性节制的要求看来不是个人主义势头增长的表现。它们的背景乃是由一个在相当长的历史范围内出现的现象所规定的，但是这一现象在这一时候达到了顶点：即我们可以称作为“一种自我教化”的发展，其中自我对自我的关系得到了强化和推崇。

要简单地规定这一“自我教化”的特征，[3]我们可以借助这一事实，即生存的技艺——techne tou biou（生存的技艺）的各种形式——在此是受制于恰当地“关注自我”的原则的。正是这一



关注自我的原则确定了它的必要性，控制了它的发展和构成了它的实践。但是，我们必须明确指出，人应该关心自我、关注自我（heautou epimeleisthai）的观念实际上是希腊文化中一个非常古老的论题。它很早就是一个广泛传播的律令。色诺芬笔下的居鲁士不认为他的生存因为征战的结束而完成，他还需要关注自我——这是最珍贵的，他在回忆以往的胜利时说："我们不能责备诸神没有实现我们的全部心愿"，"但是，如果因为已经完成了一些重要事情而不能再关注自我和与朋友畅叙友情，那么我情愿放弃这种幸福。"[4]普吕塔尔克提到的一段斯巴达的格言也证明了斯巴达公民们把照料田地的事交给奴隶的原因就在于他们想"关注自我"；[5]这无疑是指身体训练和战斗训练。但是，《阿尔西比亚德篇》中对"关注自我"的解释有着完全不同的意义（其中，"关注自我"是对话的一个关键主题）：苏格拉底向一位志向高远的年轻人指出，如果他还没有学好必要的统治知识，那么他要管理城邦、向它提供建议和要与斯巴达诸王或波斯君主一决雌雄的愿望是狂妄自大的。他必须首先关注自我，而且只要他还年轻，就要立即这样做，因为"到了五十岁，这就太晚了"。[6]在《申辩篇》中，苏格拉底在他的法官面前成了关注自我的老师：神委托他提醒人们必须关注自我和灵魂，而不是他们的财富和幸福。[7]

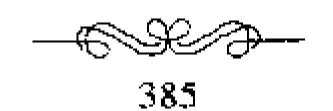
然而，后来哲学所继承的正是苏格拉底的这一关注自我的主题，它最终把这一主题作为"生存技艺"的中心。渐渐地，这一主题超越了它原来的范围，摆脱了它的第一哲学的含义，获得了各种真正的"自我教化"的范围和形式。对于"自我的教化"这一说法，我们应该理解成关注自我的原则已经控制了一个相当广泛的范围：必须关注自我的戒条已经成了许多不同学说中流行的一个律令。它还表现为一种态度、一种行为方式，充满了各种

生存方式。它在人们反思、阐述、完善和教育的各种步骤、修行和养生法中得到了发展。因此，它成了一种社会实践，引发了个人之间的互动关系，引发了交换和交流，有时甚至是各种机构。最后，它还引发了一种认识方式和一种知识的确定。

在以关注自我为标志的生存技艺的缓慢发展过程中，罗马帝国时代的最初两个世纪可以被认为是一条拱形曲线的顶点：即自我教化中的黄金时代，因为这一现象只涉及人数非常有限的各个社会群体，这些社会群体都是文化的载体，"生存的技艺"(techne tou biou)只有为了它们才能有意义，才能成为现实。

63 1. 关注自我(epimeleia heautou, cura sui)是许多哲学学说中常见的一种律令。在柏拉图主义者那里，也是如此：阿尔比鲁斯认为学习哲学要从阅读《阿尔西比亚德篇》开始，这样就可以"达到回归和复归自我"，认识到"什么才应该是他关心的对象"。[8] 阿普勒在《苏格拉底的神》的末尾，说他对同时代人对他们自己的忽视感到吃惊："人们都有过好日子的欲望，他们却知道除了灵魂以外，没有其他生命的手段……然而，他们并没有好好教化它(animum suum non colunt)。但是，无论谁想有一个锐利的眼光，都必须关心用来看的眼睛；如果谁想跑得快，那么他必须关心用来跑步的脚……同样，对身体的各个部分也是如此，其中每个人必须根据自己的爱好来关心它们。对此，所有的人都轻易地看清了这一点；我也是不厌其烦地问自己，为什么他们还没有在理性的帮助下完善他们的灵魂呢(cur non etiam animum suum ratione excolant)，对此，我的吃惊是有道理的。"[9]

64 对于伊壁鸠鲁主义者来说，《给梅内塞的信》开启了哲学应该被视为关注自我的永恒训练的原则。"年轻时，不要耽搁了学习哲学，年老了也不要讨厌哲学。因为对于任何人来说，要确保



灵魂的健康,从没有太早或太晚的时候。"[10]这就是伊壁鸠鲁关于人应当关注自我的论题,塞涅卡在一封书信中这样提到它:"同样,当阴霾尽除,宁静的天空披上无比绚丽的光彩时,它不会再感受到更强烈的光亮。因此,关注自己的身体和灵魂的人(hominis corpus animumque curantis)要想通过身体与灵魂建立他的幸福,那么只有当他的灵魂宁静和他的身体毫无痛苦时,他才会达到完美的境界,欲望也得到满足。"[11]

关注自己的灵魂是芝诺最初给门徒们的一条训诫。穆索尼乌斯在公元1世纪曾复述过它。普吕塔尔克引用过他的话:"想自我拯救的人应该在一生中不断地关注自我。"[12]我们知道,塞涅卡对关注自我的主题的阐述是丰富的。他认为,要专心关注自我,人必须放弃关心其他事情。这样,人就可以为自我空出地盘来(sibi vacare)。[13]但是,这种"空出地盘"采用一种多重活动的方式,它要求人不浪费时间,不费尽心机去"成为自我"、"转变为自我"和"回归自我"。"se formare"、[14]"sibi vindicare"、[15]"se facere"、[16]"se ad studia revocare"、[17]"sibi applicare"、[18]"suum fieri"、[19]"in se recedere"、[20]"ad se recurrere"、[21]"secum morari"。[22]塞涅卡使用这一系列词汇来指称关注自我和快速达到自我(ad se properare)应当采取的各种不同的方式。[23]马克·奥勒留也证明了关注自我的紧迫性:阅读和写作都不应该从他对自己存在的直接关心中约束他更长时间。他说:"不要跑东跑西了。你的目的不是重读你的笔记,不是重读罗马人和希腊人的古代故事,也不是重读你保留到老的文选。因此,你要赶紧达到目标,放弃各种徒劳的希望,努力回忆你自己(sautoi boethei ei ti soi melei sautou),只要还有可能,你就要这样做。"[24]

毫无疑问,在埃庇克泰德那里,对这一主题的哲学解释达到了顶点。在《对谈录》中,人的存在被界定为负有关注自我的使

命的存在。这是它与其他生物的根本区别。动物都是"早有预备地"知道它们生存所必要的东西,因为大自然已经让它们不必关注自己就能够处在我们的支配之下,而且,我们也不必关注它们。[25]人则相反,他必须监督自己:但是这不是因为人有缺陷,人比动物低下,而是因为神让人能够自由地支配自己;出于这一目的,人被赋予理性。理性不要被理解成是对所缺乏的自然能力的替代,相反,它是使得人可以在恰当的时间和以恰当的方式使用其他能力的能力。它甚至是能够自我使用的绝对特殊的能力,因为它能够"把自己和其他任何东西都当作研究的对象"。[26]在通过理性给我们的一切天性加冕的同时,宙斯还赋予我们关注自我的可能性和职责。正是因为人是自由的和理性的(可以自由地成为理性的人),人本性上是要关注自我的存在。神对我们的塑造并不像费迪亚斯塑造雅典娜大理石雕像那样,后者总是伸出手来,让胜利永远停留在展开的双翅上。宙斯"不只是创造了你,他还赋予你更多的东西,而且只给你一个"。[27]对于埃比克泰德来说,关注自我是一种特权—义务,一种神赐—职责,它在强迫我们把自己当作我们一切关心的对象的同时,确保了我们的自由。[28]

但是,哲学家们建议人们关注自我,这并不意味着这种虔诚只限于那些选择一种与他们相似生活的人,或者类似的态度只在与他们一起度过的日子里才是必不可少的。这是一个对一切人、一切时间和整个人生都有效的原则。阿普勒这样评论道:人可以毫无羞愧地忽视绘画的规则和弹奏齐特拉琴的规则,而要知道"在理性的帮助下完善自己的灵魂"是一条对所有人同样必要的"准则"。普林尼的情况可以作为具体的例证:他远离一切严格的学说,过着有规则的高尚人生,专心致志于自己的律师活动和文学工作,而且他并不想要与世隔绝。然而,他在一生中都



不断地表现出对自己的关注，把它看成是他必须关注的最重要的对象。当他很年轻时，就被派到叙利亚执行军事任务，他首先考虑到的是来到厄夫拉泰的身边，不仅向他问学，而且逐渐地与他亲密起来，"得到他的爱护"。因为老师知道在不打击个人的情况下如何与各种缺点作斗争，因而他从老师的训诫中获得教益。[29]以后在罗马，他有时前往他在洛兰特的别墅休息，就是为了能够专注于自己，"专心读书，专心写作，保养身体"，"与自己和自己的作品"对话。[30]

关注自我是没有年龄限制的。伊壁鸠鲁就说过："关心自己的灵魂，从不会太早，也不会太晚"，"说研究哲学的时代尚未到来或已经过去的人是与说幸福的时代尚未到来或不再有的人相似的。因此，无论老少，都要研究哲学，虽然老人已经衰老，但是怀着对过去一切的感激，他在善行方面还是年轻的；虽然年轻人还年轻，但是因为对未来毫不畏惧，他同时又是一个老人。"[31]学会度过一生，这是塞涅卡援引的一条格言，它要求人把人生变成一种永恒的修行；虽然它早点开始为好，但是重要的是从不要松懈。[32]被塞涅卡和普吕塔尔克忠告的人实际上不再是在柏拉图笔下的苏格拉底或色诺芬眼中的苏格拉底鼓励要关注自己的满怀希望的或胆怯的青少年，他们是成年男人了。《论精神宁静》（除了《论坚定》、也许还有《论闲暇》之外）的忠告是给塞莱露斯的，他是一位受塞涅卡监护的亲戚，他刚到罗马，对自己的职业和生活方式都还犹豫不决；但是，在他背后，他已有了一条哲学路线：他的困境本质上触及了如何结束它的方式。至于鲁西里乌斯，他只比塞涅卡小几岁。他们从公元62年开始了频繁的通信，那时，鲁西里乌斯在西西里担任行政官。在这些通信中，塞涅卡向他解释了自己智慧的原则和实践，告诉他自己的弱点和尚未结束的战斗，有时还要求他给予帮助。而且，他毫不脸红地

68

69

告诉他，他六十多岁了，还去聆听梅特罗那克斯的教诲。[33]普吕塔尔克给各位来信者所写的文章不是简单地对德性与缺点、灵魂的幸福或生活的不幸的一般思考，而是常常根据具体的情况作出的行为忠告，而且这些来信者亦是成年男人。

这种成年人关注自己灵魂的顽强及其为了明白幸福之路而做一个寻找哲学家的老学生的诚心，倒是激怒了吕西安和其他与他在一起的人。他挖苦海尔莫蒂姆，说他在大街上叽叽咕咕地背那些他不应忘记的教条，然而他已经上了年纪了。从二十岁开始，他就下定决心不再把自己的生活与痛苦的人类生活混同起来，他还估计需要二十年的美好时光达到终极幸福。然而（他随后就指出了这一点），他到了四十岁才开始研究哲学。这样，他将把一生中最后四十年全部用来在一位老师的指导下监督他自己。而他的对话者里西鲁斯却开起了玩笑，假装发现他学习哲学的时候到了，因为他刚好四十岁。他对海尔莫蒂姆说："给我做拐杖吧"，"用手扶着我走"。[34]正如I.亚多在论述塞涅卡时所说的，所有这些思想指导活动都属于成人教育（Erwachsenerziehung）的范围。[35]

2. 必须明白，这一对自我的关注不是简单地要求一种泛泛的态度和一种零散的注意力。"epimeleia"一词不是简单地指一种担心（une preoccupation），而是指一整套的事务（tout un ensemble d'occupations）。人们谈起"epimeleia"，是用它来指一家之主的活动、[36]君主监督臣民的工作、[37]对病人或伤员应尽的关心，[38]或者是人对诸神或亡灵的义务。[39]同样，对于自我来说，"epimeleia"包含一种艰苦的劳动。

这里需要看时间。这一自我教化的主要问题之一就是确定在一天或一生中哪部分适合被用在自我的身上。人们诉诸的是各种不同的公式。人们可以在晚上或早上留一些时间进行沉



思、检查需要完成的事情、牢记某些有益的原则、检查一天所发生的一切。毕达哥拉斯学派的早晚反省在斯多葛主义者那里又重现了，当然，内容上有些不同。塞涅卡、[40]埃庇克泰德、[41]马克·奥勒留[42]都提到人必须用来反省自我的这些时间。人们也可以不时地中断自己的日常活动，做一次穆索尼乌斯（还有许多其他人）所热切推荐的退却；[43]它们让人可以与自我单独相处，接受它的过去，目睹过去的整个生活，通过阅读熟悉启发人的戒律和例证，从公开的生活中重寻各种理性行为的主要原则。而且，还可能在他的生平中或结束时，摆脱他的各种不同活动，安享晚年，那时，他完全专注于把握自我，欲望也就减弱了，如同塞涅卡通过哲学工作、斯庖里纳在宁静的舒适生存中把握自我一样。[44]

71

这一时期不是空虚的，而是充满了各种训练、实践任务和不同的活动。关注自我不是一种挂名差使。它有着爱惜身体、健康养生法、非过度的身体锻炼，尽可能有节制地满足需要。它包括沉思、阅读和对各种书籍或精彩会谈的注解，还有对业已知道但需要更好消化的各种真理的回忆。对此，马克·奥勒留给出了一位"隐士"的例子：要想恢复说服人不去激怒其他人、不去干扰各种事件和事物的各种普遍原则和理性论据，这需要长期的工作。[45]除此之外，它还包括与知己、朋友、导师或领导的交谈；另外还有通信，人们在信中表达了自己的心境，请对方出主意，或向有此需要的人提出建议——这对于被称作戒律的忠告是一种有益的锻炼，因为它把它们现实化了。[46]围绕着自我关注，所有的说话和写作活动都得到了发展，其中自我对自我的工作是和与其他人的交流联系在一起的。

72

这里，我们触及了这一关注自我活动的最重要的要点之一：这一活动不是一种独处的训练，而是一种真正的社会实践。这有着多种含义。实际上，这种活动经常表现在各种或多或少被

体制化的结构之中;因此,新毕达哥拉斯共同体或者那些伊壁鸠鲁派团体(从费洛德姆那里可以了解一些其实践的情况):它们是一种众所周知的等级制,它让最先进的人担当起领导其他人的任务(或者是以个人的方式,或者是以集体的方式)。但是,还存在各种在关注自我中让人可以接受其他人帮助的共同训练:这一任务被界定为"接受其他人的帮助"。[47]埃庇克泰德则从自己的角度,在一个非常近似学校的地方指出:一些人只是转瞬即逝的东西,另一些人为了准备好日常公民的生活或者一些重要的活动而要存在更长的时间,最后,某些其他人为了成为专业哲学家,必须接受良心指导的规则和实践的训练。[48]我们还在罗马贵族政治时期发现了私人顾问的实践,他给某个家庭或团体充当生活顾问、政治开导者和谈判中可能的中介:"有些富裕的罗马人认为供养一位哲学家是有益的,一些著名的人物不认为这一地位是屈辱的。"他们必须给予"他们的老板和家庭提供道德建议和鼓励,而后者则从他们的赞许中获得力量"。[49]德梅特里乌斯是特拉塞亚·帕埃蒂斯的精神导师,后者要求前者参加到他的自杀活动中,以便让他在这最后关头帮助他实现最美好的生存方式。此外,教授、导师、顾问和知己这些不同的功能并非总是不同的:在自我教化的实践中,各种角色通常是可以相互替换的,它们可以轮流由同一个人担任。穆索尼乌斯·鲁弗斯曾是胡贝利乌斯·帕拉乌蒂斯的政治顾问,后者死后,他遭到了流放,其间,他聚集了一批访问者和信徒,开设了一所学校;直至临终之前,他在维斯帕西安统治时期经历了第二次流放,后来又回到了罗马,公开授课,并且成了蒂图斯身边的人。

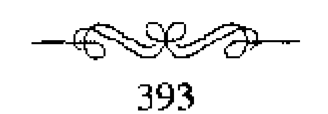
但是,这一自我关注不是以学校、指导灵魂的教育和专业人员为惟一的社会支持,它不难在一整套亲戚、友情和义务的习惯关系中找到对它的支持。当有人在自我关注的训练中求助于另

一个，估计他有能力给予指导和建议时，这个人就行使一种权力。当人对其他人施以援手时，或者当人感激地接受别人所能给予的教训时，这是人要完成的一种职责。伽利安讨论治愈感情创伤的论著从这个角度来看是有意思的。他劝告那位想关注自我的人去寻求别人的帮助。不过，他并不推荐才能和知识出众的专家，而是推荐有着好名声的人，人们可以借此机会体会到毫不妥协的真诚。[50]但是，有时候，自我关注和他人的帮助之间的相互作用被嵌入各种预先存在的关系之中，这些关系都被赋予了一种新的色彩和一种更加巨大的热情。因此，自我关注——或者是对其他人应有的自我关心的关注——看来是对各种社会关系的一种强化。当塞涅卡遭流放时，他曾写信安慰母亲，帮助她战胜这种痛苦和以后可能有的更大的不幸。他还曾给塞来露斯写过一封关于灵魂安宁的长信。后者是受他监护的外省的一位年轻亲戚。此外，塞涅卡和与他年纪相仿的鲁西里乌斯的通信则深化了一种预先存在的关系，这些通信旨在逐渐地把这种精神指导变成一种共同的经验，双方都可以从中获得教益。在第34封信中，塞涅卡对鲁西里乌斯说："我向你提出要求，你是我的作品；"随后又立即补充道："我劝告某位已经迅速离去的人，他劝告我随他而去。"从下封信起，他提到要恢复这种双方永远互相援助的完美友谊，但是，这种友谊在第109封信中成为了问题："斗争者的技艺要通过斗争训练来维持；伴奏者激发起音乐家们的互动。同样，哲人也需要在仇恨中保持自己的美德：他自我激励，也接受来自其他哲人的激励。"[51]因此，自我关注是与一种"精神服务"内在相关的，后者使得与其他人的交流和相互负责的体系成为可能。

3．根据一种在希腊文化中源远流长的传统，关注自我是与医学思想和实践紧密相联的。这一古老的关系愈来愈充实，以

致普吕塔尔克在《健康戒律》的一开始就指出，哲学与医学接触的是"同一个领域"（mia chora）。[52]它们处理的是共同的观念游戏，其中中心要素是"病理概念"。它既关注激情，也关注身体疾病，既关注身体的骚动，也关注灵魂的不由自主的运动。无论在什么情况下，它涉及一种在肉体上表现为一种干扰体液或体质平衡的疾病和在灵魂中表现为一种支配灵魂的运动的被动状态。从这一共同概念出发，人们可以划出对身心痛苦有效的分析范围。对此，斯多葛派提出了"疾病分类"的图式，它确定了各种痛苦发展和延缓的增长程度：在此，首先要区分出容易感受到各种痛苦的倾向和容易患上各种可能疾病的倾向；随后是痛苦和困扰，在希腊文和拉丁文中，分别被称为"pathos"和"affectus"；然后，当痛苦植根于身心之中时，疾病（nosema，morbus）就出现了；其中，构成疾病和虚弱状态的"aegrotatio"或"arrhostema"（病痛）更加严重和长久；最后，存在无法治愈的根深蒂固的病痛（kakia aegrotatio inveterata，vitium malum）。斯多葛派还提出了一套标示不同治愈程度或方式的图式。塞涅卡把部分地或全部地根除自己恶习的病人与那些摆脱了疾病却尚未解除痛苦的病人区分开来；还有一些恢复了健康却因为自己的习惯尚未改变而很脆弱的病人。[53]这些观念和图式必须作为身体医学和灵魂治疗术共同的向导。它们不仅可以让人把这种理论分析应用到肉体病痛和道德混乱上，而且可以让人根据同一方法介入这两者之中，关注、关心它们，最后治愈它们。

这一整套医学隐喻常常被人们用来指关心灵魂所必需的一些手术活动：用解剖刀对准伤口，割开脓肿，切除和掏空一切多余的东西，治疗一番后，开出一些苦涩的、镇静的或强壮的药。[54]根据哲学来改进和完善灵魂，这种教化（paideia）愈来愈染上医学的色彩。自我培养和自我关心都是慎独的行为。埃庇克泰德



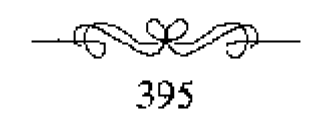
一再坚持他的学校不是一个简单的教学场所，人们可以从中获取有助于职业或名声的知识，将来得到更多的好处。它必须被看成是一个"灵魂门诊所"，"这是一所医学诊所(iatreion)，而不是哲学家的学校；离开它时，人不应该感到愉悦，而是感到痛苦"。[55]他对学生们的要求很多：他们要把自己的情况看成是一种病理学状态；他们首先不要把自己看成是向有知识的人学习知识的学生；他们要把自己看成是病人，好像一个有肩疾，另一个有脓肿，第三个有瘘病，其他人则有头痛病。他指责他们向他求学的目的不是关注自我(therapeuthesomenoi)，而是纠正他们的判断(epanorthosontes)。"您想学习三段论吗？请首先医治您的创伤；中止您的体液的来潮，保持精神宁静。"[56]

与此相应，像伽利安这样的医生认为他的能力不仅是要治愈各种严重的神志不清(爱的疯狂传统上属于医学的领域)，而且要关心各种激情("没有理性规范的能量")和错误("源于一种错误的观点")；而且，这两者"总体上被称为错误"。[57]为此，他着手治疗一位非常容易发怒的游伴。而且，他还接受了一位熟悉的年轻人前来求教的要求。这位年轻人无法理解哪怕是最小的感情困扰，但是他又不得不认识到自己比老师伽利安受到微不足道的小事情的更多的困扰，而后者则只受到各种重要事情的困扰。为此，这位年轻人来请他帮忙。[58]

在自我的教化中，医学关注的上升似乎表现为一种对身体既特别又强烈的注意。这种注意非常不同于在通过体操、体育锻炼和军事训练来培养自由人的时代里对身体活力的推崇。不过，它也存在悖论，因为，至少从某一方面来说，它被纳入一种道德之中，这种道德认为死亡、疾病或肉体痛苦不是真正的病痛，最好是关心自己的灵魂，而不是全力保养自己的身体。[59]在自我实践中，人们关注的焦点如下：身体与灵魂的病痛可以相互交

流,可以交换它们的疾病,其中灵魂的坏习惯可以引起肉体的痛苦,而身体的放荡也会表现和维护灵魂的缺陷。特别要注意的是骚动和困扰的过渡点,并且认识到,若是人不想身体战胜灵魂,那么最好是改进灵魂,若是人希望灵魂完全控制自己,那么最好是调整身体。人们对肉体的病痛、疾病和痛苦的注意正是针对这一接触点,即个体的软肋。当成年人关心自己时,他可关注的身体不再是通过体操来培养的年轻的肉体,而是一个虚弱的、受到微小痛苦威胁和侵蚀的身体,它通过非常强劲的要求对灵魂的威胁不如通过自身的虚弱来得大。塞涅卡的书信为这一对于健康、养生法、疾病和所有身心困扰的关注提供了很好的例证。[40]费罗东和马克·奥勒留之间的通信[41]——当然,更不要说阿埃利乌斯·阿里斯蒂德的《圣言》,它给疾病叙述赋予了完全不同的向度,给自己的经验则赋予一种完全不同的意义——很好地揭示了关注身体在这些自我实践中的地位,以及这种关注的风格:对过度的担忧、养生法的节制、理解各种困扰、详尽地关注身体功能的紊乱、考虑所有可能干扰身体并通过身体干扰灵魂的要素(季节、气候、营养、生活方式)。

但是,更重要的也许在于:从医学与道德的这一(理论的和实践的)接近出发,人们被要求认识到自己是病人,或者是受到疾病的威胁。自我的实践隐含着人不仅要自我塑造为不完善的、无知的和需要改进、培养和教育的个体,而且要成为感受到某些病痛并且必须自我关心或者让有能力的其他人来关心自己的个体。每个人都应该发现自己的这一需要,发现自己有必要接受医治和救助。埃庇克泰德指出:"因此,哲学的出发点就是考虑到我们的主导部分的状态(aisthesis tou idiou hegemonikou pos echei)。在认识到它的虚弱之后,人不再会让它派上更大的用场。但是今天,不能吞下最小一口食物的人却买来专著,着手--



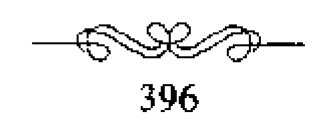
口吞下它。于是，他们要么吐出，要么消化了它。随后，腹痛、伤风和发烧就来了，因而他们应该首先考虑一下自己的能力……”[62]为此，恢复这种与作为病人的自我的关系是更加必要的，因为各种灵魂的疾病——不同于身体的疾病——不是通过我们看到的种种痛苦表现出来的。它们不仅可以长久不为人所知，而且还会蒙蔽感染上它们的人。普吕塔尔克提请人们注意，身体功能的紊乱一般都可能通过脉搏、胆汁、体温和痛苦被人发现，而且，肉体疾病的坏处在于，主体在诸如癫痫、麻木、中风等疾病中没有考虑到自己的状态，而在各种灵魂疾病中，严重之处在于，它们不为人知，或者，人们甚至可能把它们当作美德(愤怒是勇敢的美德，爱的激情是友谊的美德，嫉妒是竞争的美德，胆怯是谨慎的美德)。然而，医生们所希望的，是“人们不是病人；但是，若是人们真的是病人，那么医生们也希望人们不要忽视这一点”。[63]

81

4. 在这既是个人的又是社会的实践中，认识自我显然占有极其重要的地位。德尔斐原则常常被提起，但是它在此还不足以认识到苏格拉底的论题具有的注释的和简单的影响。因为，一整套认识自我的技艺是与各种准确的做法、各种特殊的检查方式和各种规范化的修行一起得到发展的。

a. 我们可以采取非常图式化的方式，不做一种较为全面和系统的研究，首先把所谓的“考查的步骤”孤立出来。这些步骤有双重作用，既提高德性修养，又确定人已达到的程度。普吕塔尔克和埃庇克泰德分别强调了它们的进步性。但是，这些考查的目的不是为了自己而摒弃物质享受，而是最终能够抛弃多余的东西，达到对自我的控制，而不在乎是否有这些考查。人所经历的各种考查不是前后相继的克制阶段，它们是确定和证实人面对一切必需的和关键的东西是否独立的方式。它在特定的时

82



间里同时把一切多余之物和抛弃它们的可能性都展现在事实之中，成为各种基本的需要。在《苏格拉底的神灵》中，普吕塔尔克引述了这类考查，它的意义得到了在对话中阐述新毕达哥拉斯主义的人的证实。即，经过某种激烈的体育运动，人开始感到胃口大开。随后他坐到摆满美味佳肴的饭桌前，但是经过一番沉思，他把这些佳肴都送给了仆人们，而他则满足于享用奴隶们的饭食。[63]

伊壁鸠鲁主义者和斯多葛主义者有着共同的节制训练，但是其意义则各不相同。根据伊壁鸠鲁的传统，这种训练就是要指出人怎样在满足各种最基本的需要时能够找到一种更完全、更纯洁和更稳定的快感，而不是各种执著于一切多余之物的享乐。而考查的目的就是指出克制可能导致痛苦的起点。但是，伊壁鸠鲁的养生法是极其节制的。为了发现他的快感在某些天里减少了多少，他制定了一种递减的比例。[65]而对于斯多葛主义者来说，这是为了准备各种可能的克制，同时发现要最终摒弃习俗、舆论、教育、爱惜名声和喜欢炫耀赋予我们的东西是多么容易。根据这些节制考查，他们要提示我们能够一直支配必不可少的欲望，而且必须防止对各种可能节制的思想的一切担忧。塞涅卡指出，"当天下太平时，士兵仍要操练。面前没有敌人，他也要建立防御工事。他讨厌多余的工作，只要完成必要的工作就行了。你当然不想让这个人在战事最激烈的时候丢掉脑袋，那么请在打仗之前训练他。"[66]塞涅卡还提到了他在另一封信[67]中读过的一种实践：每月都进行一系列以"虚拟的穷困"为目标的简短实习，其间，人要自觉过三或四天的"悲惨的生活"，体会睡破床、穿粗衣、吃最廉价的面包的滋味。这"不是游戏，而是考查"（non lusus, sed experimentum）。人不是为了将来更好地品尝美味而做一时的节制，而是要明白最坏的厄运也不会去除人的

基本需要，人能够一时忍受的东西，那么他将一直都能承受它。[69]人要从最小处着手。这就是塞涅卡在公元62年的农神节之前所写的一封信中所提倡的。那时，罗马"花费庞大"，官方文告已经发出。塞涅卡自问是否应当参加节日活动。对他来说，这是对自制的考验，而不是要弃绝这些活动，并与世俗态度决裂。但是，这种不与世隔绝的做法需要一种更大的道德力量。最好的做法就是"不与群氓相混同，虽然是做同样的事，但是做法不同"。而这"另一种做法"是人事先通过各种自觉训练、节制实习和对穷困的担忧培养起来的。这些训练使得他们能够像世人一样庆祝节日，但是从不会奢侈浪费(luxuria)。因为有了它们，人就可以在富裕中保持一个干净的灵魂。"当富人知道穷困带来的危险是多么少时，他就会感到更加心平气和了。"[69]

84

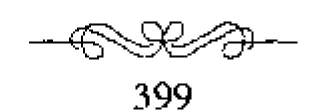
b. 在这些实践考验中，人们认为接受良心考验是重要的。这种习惯原是毕达哥拉斯教义的一部分，[70]但是它已经传播到非常广泛的地区。看来，早上的检查是为了想一想一天的任务和职责，以便做好充分的准备。而晚上的检查则是把白天发生的事理出一个头绪来。许多作者都建议采取这种有规则的训练，但是塞涅卡在《论愤怒》中所作的阐述是最详尽的。[71]他讨论的是塞克斯蒂乌斯在这方面的实践。塞克斯蒂乌斯是罗马的斯多葛主义者，他跟从帕庇里乌斯和索蒂翁学习过。塞涅卡认为塞克斯蒂乌斯的实践主要关注的是一天结束后的进步小结。在为晚上就寝进行沉思时，塞克斯蒂乌斯问自己的灵魂："你已经改正了什么缺点？你已经战胜了什么邪恶？你靠什么才成为最优秀的呢？"塞涅卡也是这样，每天晚上都要进行这种检查。夜幕降临("从光线消失开始")和寂静无声("当他的妻子不再说话了")是这一检查的外部条件，此外，塞涅卡还考虑到酣睡的准备活动："有什么比这种检查白天活动的习惯更好呢？有什么睡眠

85



比在这一反省之后入睡更好呢？因为灵魂已经接受了好与坏的点评，人就可以睡上一个安详的（tranquillus）、酣畅的（altus）和无拘无束的（liber）觉。"初看上去，塞涅卡实行的检查像是一个小型的法庭审理活动，像"到庭应审"、"预审品行"和"辩护或传唤"这些说法都清楚地说明了这一点。这些要素似乎表示一件诉讼案中的法官和被告个体。然而，这整个过程还引起了一种行政干预，它要求考察已完成的活动的各个方面，以便恢复各种行为原则和在将来改进行为方式。至于法官的作用，它是塞涅卡所提到的检查官的活动，或者是一家之主检查自己账目的活动。

所使用的术语都是富有意义的。一天刚过完，塞涅卡就要求"检查"一下（动词"excutere"是指震动、拍打，如同抖落灰尘一般，这个词是用来指可以使人清除账目错误的检查）。他要求"仔细审查"它；对于做过的事和说过的话，他要求"考量它们的各个方面"（remetiri，就是在做完一件事后要看一看它是否符合预先的设想）。在这一考查中，主体与自身的关系不是一种被告面对法官的司法关系，而是有着一副审查活动的派头，其中检查员要求评估一份工作和一项已经完成的任务。"监督者"一词（我们应该是"监督者"）正好是用来指这种作用的。而且，这种考查尽管模仿的是司法程序，但是并不针对"违法行为"；它不是要作出一种有罪必罚的判决，或者是作出自我惩罚的决定。塞涅卡在这里所举出的例证，是要考察一些活动，如与那些无法被人说服的无知者进行非常热烈的讨论，或者是通过各种责备，让大家希望促使其进步的朋友感到羞耻。对于这些行为，塞涅卡并不满意，因为为了达到预期的目的而使用的方法不是一些正当的方法。你在朋友需要的时候改正他们的缺点，这是好的，但是，毫无分寸的训斥只能带来伤害，而不是改进。说服那些无知之徒也是好的，但是还必须有所选择，选择那些可教的人。因



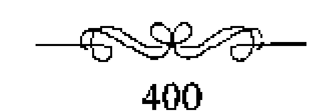
此，考查的目标不是去发现他有罪及其最细微的方式和根源。若是人“毫无隐瞒”，若是人“没有忽视什么”，那么这是为了牢记各种合法的目的以及使人可以选择恰当的方式达到这些目的的各种行为准则。通过考查，以防重犯错误，这不仅是要确定有罪或激发内疚之情，而且还要痛定思痛，增强理智行为所必需的理性武器。

87

c. 此外，还有必要进行自我反思。它应该不止是一种节制人们能力的检查，它必须不同于根据行为守则来评估错误；它应该具有对各种表象进行过滤检查的形式，即检查、控制和挑选它们。这不只是一种定期检查，更应该是一种对自我的平常态度。为了确定这种态度的特性，埃庇克泰德使用了将来在基督教精神中有着长久命运的一些隐喻，但是它们的价值都各不相同。他提出，面对自我，人要接受检查出入城门或家门的“值夜哨兵”的作用或姿势。[72]而且，他建议人对待自我要像“钱币检查员”、“银币管理者”和银币兑换商那样，不确定它的价值，就不收钱。“当涉及钱时…… 我们发明了一种技艺，那是检查钱币的一套步骤，就是看、摸、嗅，最后是听。人要把钱币丢到地上，注意它发出的声音；当然，只掷一次是不能令他满意的，而是要多掷几次，练就一对音乐家的耳朵。”但是，埃庇克泰德接着指出，当对钱的真假发生疑问时，我们自然会采取这些预防措施，然而不幸的是，当涉及我们的灵魂时，我们都会忽略它们。不过，哲学的任务——它的主要的和首要的任务——就是要进行这种检查(dokimazein)。[73]

88

为了详细说明这个同时既是一般原则又是态度样式的东西，埃庇克泰德参考了苏格拉底在《申辩篇》中的格言：“一种不经检查的生活(anexetastos bios)是不值得过的。”[74]事实上，苏格拉底所说的检查是他要求自己和其他人针对无知、自知自己无



知、不知自己无知而进行的自我检查。而埃庇克泰德所说的检查则是另一回事，它针对的是表象，旨在“检查它”，“区分”(diakrinein)它们，避免“先入为主”。“对于每一个表象，都必须能够截住它，对它说：‘请等一下，让我看清楚你是谁，你来自何处。’就像值夜的门卫说‘请出示你的证件’一样。你是否坚持表象要有得到认可所必需的标志呢？”[75]然而，必须明确指出，检查的要点不在于表象的根源或对象，而是在于是否应该批准它。当精神中出现了一种表象时，区分的工作就在于应用斯多葛派的著名规范，区分出不取决于我们的部分与取决于我们的部分。前者因为超出了我们能力所及，我们不会接纳它们，并将它们作为不应该是“欲望”或“厌恶”、“习惯”或“冲动”等的对象而抛弃。检查是一种能力的考验和一种自由的保证，即一种永久确保不与不属于我们控制范围的东西发生联系的方式。永久监督各种表象，或者像验证钱币那样检查各种标志，这不是质询所出现的念头的深刻根源(像以后人们在基督教精神中所做的那样)，不是试图剖析表象背后隐藏的意义，而是评定自我与表象的关系，以便在与自我的关系中只接受取决于主体自由和合理的选择的那部分东西。

5. 这些自我实践尽管表现不同，但是有着共同的目标，其特征可以用转向自我(epistrophe eis heauton)的最一般原则来规定。[76]这种公式是柏拉图主义的，但是它在大多数时间里是在恢复各种明显不同的意义。它首先被理解为一种行为的改变：这不是说为了完全地和惟一地关注自我，必须停止其他工作方式，而是在应有的活动中，必须谨记人的主要目的是在自我中、在自我与自我的关系中探寻。这种转向包含着一种眼光的转换：千万不要在无益的好奇心的驱使下四处张望，无论这是对日常变化和其他人的生活的好奇心(普吕塔尔克曾专文讨论过这种对

公众生活的干预),还是要发现最远离人类的自然及其相关东西的奥秘的好奇心(塞涅卡引述过,德默特里乌斯强调自然只隐瞒无益的奥秘,它把人类必须认识的东西都放在了人类能力和视线的范围之内)。但是,转向自我(conversio ad se)还是一种轨道,由于它,人避免了一切依赖和奴役,最终与自我合一,它像一个躲避暴风雨的小港口,或者像一个在四周城墙保护下的城堡。"它无法被攻破。在它所建造的防御工事中,摆脱了一切未来事物的灵魂保卫着自己;以它为目标的线条总是落在它的下面。命运没有舆论赋予它长臂;它无法左右任何人,除了对那些关注它的人外。因此,我们要尽可能地纵身一跃,远远地离开它。"[77]

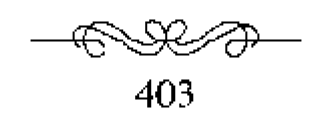
这种与自我的关系构成了转折的终点和一切自我实践的终极目标,它还属于一种自制伦理。但是,要想规定它的特征,我们不要满足于援引战胜各种难以驯服的力量并能不受争议地支配它们的竞技方式。人们经常是基于法律占有的形式来理解这种关系的:人"属于自我",人就是"他自己"(suum fieri, suum esse是塞涅卡常用的说法);[78]人只属于自我,人是"sui juris"(法律的自我);人对自我行使着一种不受任何限制和威胁的权力;人拥有"potestas sui"(自我的权力)。[79]但是,通过这种政治的和法律的形式,与自我的关系还被界定为一种使得人们可以从自我之中获得愉悦的具体关系,一种人同时占有又看得到的东西。若是转向自我就是专心致志,志存高远,忧患未来,那么人可以转向他的过去,回忆它,从自己的视角出发随意地梳理它,与它产生一种不受困扰的关系:"这是我们的生活中惟一神圣的和不可侵犯的部分,它避开了一切人事纷杂,不受命运帝国的摆布。贫穷、恐惧、疾病的袭击都不能打倒它。它不能受到干扰,也不能欣喜若狂,拥有它是永恒的和宁静的。"[80]在这种拥有中所形成的自我的经验并非单纯是对一种克制力量的经验,或者是对控

90

91

制准备反叛力量的经验，而是对一种自我愉悦的经验。最终接近自己的人对于自我来说是一个快感的对象。不仅人对于自己是什么感到满意，并且答应接近它，而且人还“自我愉悦”。[81] 塞涅卡一般用“gaudium”或“laetitia”来表示这种快感。它是一种没有任何身心困扰形式的状态。界定它的事实在于，它不会被任何不依赖于我们又逸出我们的权力之外的东西激发出来。它是从我们之中和在我们之中产生出来的。[82] 同样，以这一事实也能说明它的特征：即它既没有不同的程度，也没有变化，而是以“一整块”的方式出现的。无论哪一次、任何外在的事件都无法分开它。[83] 因此，这种快感可能完全不同于“享乐”（voluptas）一词表示的意思。后者表示一种源出于我们之外和出现在我们无法确定的对象之中的快感。这是一种自身不稳定的快感，因为担心被取消而遭到削弱，而我们在能够或无法自我满足的欲望力量的驱使下却又想接近它。只有接近自我才易于用一种人在自我之中获得的宁静而永恒的快感形式来代替这种冲动的、不定的和暂存的快感。塞涅卡告诫鲁西里乌斯：“学会高兴吧（disce gaudere）。我希望你永远不缺乏喜悦。我希望你的家里有很多的喜悦。你的心中也会有很多的喜悦……一旦你发现了从哪里获得它，那么它就不会消逝……请你把你的目光转向真正的善，为你的财富（de tuo）感到幸福吧！但是这一财富是什么呢？它就是你自己，它是你的最好部分。”[84]

在公元初几个世纪里，对快感道德的反思是在这一自我教化、它的各种主题和实践的范围内发展起来的。为了理解可能影响这一道德的各种变化，我们必须注意到这一方面。首先，能够被认为是更加显著的严格、增长着的严厉和更加严格的要求的东西，不必解释成各种禁忌收紧了。禁忌领域没有扩大，人们



并不想把各种禁忌系统组织得更有权威和更有成效。变化最早是从个体应该被塑造成道德主体的方式开始的。自我教化的发展不是在强化能够阻碍欲望的东西的活动中，而是在涉及构成道德主体的各种要素的某些变动中产生它的影响的。这是与有关自我控制的传统伦理的中断吗？当然不是，但是确实发生了变动、变化和着重点的不同。

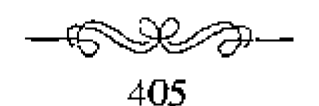
性快感作为伦理实体仍然总是有关力量秩序的，即必须与这种力量斗争，主体必须确保自己对它的控制。但是，在这一暴力、过激、反抗和战斗的相互作用中，着重点愈来愈自发地转向了个体的虚弱性和脆弱性之上，转向了个体逃避、回避、自我保护和隐藏起来的必然性之上。性道德仍然总是要求个体服从一种规定各种生存的艺术的和伦理的标准的生活艺术。但是，这种艺术愈来愈指向各种自然或理性的普遍原则，所有的人，不论地位如何，都必须以同样的方式与它们联系起来。至于对必须实现对自我的影响的定义，它也通过自我的教化，经历了某种变动。通过构成对"卖淫"的必要节制和控制活动，自我认识的地位变得更加重要：在一系列被规定好的活动中自我证实、自我检查和自我控制的目标在真理问题——即人是什么、人做什么和人能够做什么的真理问题——置入道德主体的塑造核心之中。最后，这一阐释的终点仍然总是被个体对自己的主权所规定的；但是这一主权扩大到了一种经验之中，即与自我的关系不仅带有控制的形式，而且具有毫无欲望和麻烦的享乐形式。

不过，人们离一种与罪恶联系在一起的性快感经验尚远，因为后者要求行为必须服从普遍的法律形式，以及欲望分析是达至一种纯洁的生活必不可少的条件。但是，我们已经可以看到恶的问题怎样开始影响古代的力量主题，法律问题怎样开始改变艺术和"techne"(技术)的主题，真理问题和自我认识的原则怎

样在苦行的实践中发展起来。但是，最好首先搞清楚自我的教化是在什么背景和为了什么原因而发展起来的，确切地说，它是在我们刚才所发现的形式之下发展出来的。

注　释

① 如迪翁·德·普鲁斯(《演讲集》，VII)设想了一些树立德性权威所必须采取的措施，但是仅限于由贫穷引起的问题范围之中。
② A.J.伏埃尔克：《从亚里士多德到帕纳蒂乌斯的希腊哲学中与他人的关系》，第183—189页。
③ 关于这些主题，应该参见P.亚多的《精神训练和古代哲学》。
④ 色诺芬：《居鲁士的教育》，VII，50。
⑤ 普吕塔尔克：《斯巴达格言》，217a。
⑥ 柏拉图：《阿尔西比亚德篇》，127d—e。
⑦ 柏拉图：《苏格拉底的申辩》，29d—e。
⑧ 阿尔比鲁斯，转引自A.-J.费斯蒂耶尔：《希腊哲学研究》，1971年，第536页。
⑨ 阿普勒：《苏格拉底的神》，XXI，167—168。
⑩ 伊壁鸠鲁：《给梅内塞的信》，122页。
⑪ 塞涅卡：《给鲁西里乌斯的信》，66、45。
⑫ 穆索尼乌斯·鲁弗斯：《残篇》(亨斯编辑)，36。转引自普吕塔尔克的《论愤怒》，453d。
⑬ 塞涅卡：《给鲁西里乌斯的信》，17、5；《论生活简朴》，7，50。
⑭ 塞涅卡：《论生活简朴》，24，1。
⑮ 塞涅卡：《给鲁西里乌斯的信》，1，1。
⑯ 塞涅卡：《给鲁西里乌斯的信》，13—1；《论幸福生活》，24，4。
⑰ 塞涅卡：《论精神宁静》，3，6。
⑱ 塞涅卡：《论精神宁静》，24，2。
⑲ 塞涅卡：《给鲁西里乌斯的信》，75，118。
⑳ 塞涅卡：《论精神宁静》，17，3；《给鲁西里乌斯的信》，74，29。
㉑ 塞涅卡：《论生活简朴》18，1。
㉒ 塞涅卡：《给鲁西里乌斯的信》，2，1。
㉓ 塞涅卡：《给鲁西里乌斯的信》，35，4。



㉔ 马克·奥勒留：《沉思录》，III，14。

㉕ 埃庇克泰德：《对谈录》，I，16，1—3。

㉖ 埃庇克泰德：《对谈录》，I，1，4。

㉗ 埃庇克泰德：《对谈录》，II，8，18—23。

㉘ 参见 M.斯潘勒特：《埃庇克泰德》，载《古代和基督教专科全书》。

㉙ 普林尼：《书信集》，I，10。

㉚ 普林尼：《书信集》，I，9。

㉛ 伊壁鸠鲁：《给梅内塞的信》，122。

㉜ 关于这一主题，可参见塞涅卡的《给鲁西里乌斯的信》，82，76，90，44—45；《论坚定》，IX，13。

㉝ 塞涅卡：《给鲁西里乌斯的信》，76，1—4。参见 A.格里利：《希腊—罗马世界里思辨生活的问题》，第 217—280 页。

㉞ 吕西安：《海尔莫蒂姆》，1—2。

㉟ I.亚多：《塞涅卡和希腊—罗马的引导灵魂的传统》，1969 年，第 160 页。

㊱ 色诺芬：《家政学》，V，1。

㊲ 迪翁·德·普鲁斯：《演讲录》，III，55。

㊳ 普丹塔尔克：《国王与统治者们的格言》，197d。

㊴ 柏拉图：《法律篇》，717e。

㊵ 塞涅卡：《论愤怒》，III。

㊶ 埃庇克泰德：《对谈录》，II，21 及次页；III，10，1—5。

㊷ 马克·奥勒留：《沉思录》，IV，3。XII，19。

㊸ 穆索尼乌斯·鲁弗斯：《残篇》（亨斯编辑），60。

㊹ 普林尼：《书信集》，III，1。

㊺ 马克·奥勒留：《沉思录》，IV，3。

㊻ 参见塞涅卡：《给鲁西里乌斯的信》，7，99 和 109。

㊼ 费洛德姆：《著作集》，奥利维耶里编辑，残篇第 36，第 17 页。

㊽ 关于学校里的各种训练，参见 B.L.黑基曼斯的《修行：关于埃庇克泰德的教育体制的注解》，第 41—46 页。

㊾ F.H.桑德巴克：《斯多葛派》，第 144 页。还参见 J.H.利伯舒兹的《罗马宗教的连续性与变化》，第 112—113 页。

㊿ 伽利安：《论灵魂的激情及其错误》，III，6—10。

51 塞涅卡：《给鲁西里乌斯的信》，109，2。关于塞涅卡及其关系和指导活动，参见 P.格里马勒的《塞涅卡：帝国的良心》，第 393—401 页。



㊾ 普吕塔尔克：《健康戒律》，122e。

㊿ 参见西塞罗：《咳嗽》，IV，10；塞涅卡：《给鲁西里乌斯的信》，75，9—15。关于这一点，参见I.亚多的《塞涅卡和希腊—罗马的引导灵魂的传统》，柏林，1969年，第二部分，第2章。

54 关于身体治疗术与灵魂医学之间的比较，参见塞涅卡的《给鲁西里乌斯的信》，64，8。

55 埃庇克泰德：《对谈录》，III，23，30和III，21，20—24。还参见塞涅卡对一位经常参加某个哲学家的课程的人的说法："或者让脓肿继续，或者医治好它。"(《给鲁西里乌斯的信》，108，4。)

56 埃庇克泰德：《对谈录》，II，21，12—22；还参见II，15，15—20。

57 伽利安：《论对灵魂激情的治疗》，I，1。

58 同上，IV，16和VI，28。

59 埃庇克泰德：《对谈录》，I，9，12—17；I，22，10—12；《指南》，41。

60 塞涅卡：《给鲁西里乌斯的信》，55，57，78。

61 马克·奥勒留：《书信集》，VI，6。

62 埃庇克泰德：《对谈录》；还参见II，11，1。

63 普吕塔尔克：《心灵的感情是否比身体的感情更坏》，501a。

64 普吕塔尔克：《苏格拉底的神灵》，585a。

65 塞涅卡在《给鲁西里乌斯的信》中援引了伊壁鸠鲁的这一论点，参见该书18，9。

66 塞涅卡：《给鲁西里乌斯的信》，18，6。

67 塞涅卡：《给鲁西里乌斯的信》，20，11。

68 还参见塞涅卡的《慰问埃尔维亚》，12，3。

69 塞涅卡：《给鲁西里乌斯的信》，18，1—8；参见第17封信，5："没有节制实践，研究智慧是达不到有益的结果的。而节制是自觉地过一种清贫的生活。"

70 参见第欧根尼的《哲学家们的生平》，VIII，1，27。波尔费雷：《毕达哥拉斯》，40。

71 塞涅卡：《论愤怒》，III，36。

72 埃庇克泰德：《对谈录》，III，12，15。

73 埃庇克泰德：《对谈录》，I，20，7—11；还参见III，3，1—13。

74 柏拉图：《苏格拉底的申辩》，38a。

75 埃庇克泰德：《对谈录》，III，12，15。



⑯ "epistrophe eis heauton"、"epistrephein eis heauton"这些表达式在埃庇克泰德那里都有,参见《对谈录》,I,4,18;III,16,15;III,22,39;III,23,37;III,24—106;《指南》,41。

⑰ 塞涅卡:《给鲁西里乌斯的信》,82,5。

⑱ 塞涅卡:《论生活简朴》,II,4;《论精神宁静》,XI,2;《给鲁西里乌斯的信》,62,1;75,18。

⑲ 塞涅卡:《论生活简朴》,V,3(法律的自我);《给鲁西里乌斯的信》,75,8(拥有自我的权力);32,5(自我的能力)。

⑳ 塞涅卡:《论生活简朴》,X,4;XV,5。

㉑ 塞涅卡:《给鲁西里乌斯的信》,13,1;还参见23,2—3;埃庇克泰德:《对谈录》,II,18;马克·奥勒留:《沉思录》,VI,16。

㉒ 塞涅卡:《给鲁西里乌斯的信》,72,4。

㉓ 同上,72。还参见《论幸福生活》,III,4。

㉔《给鲁西里乌斯的信》,23,3—6;还参见124,24。关于对快乐(la volupté)的批评,参见《论幸福生活》,XI,1—2。

第三章
自我与他人

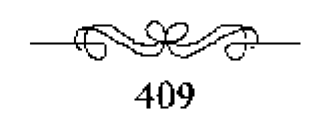
97

关于自我教化的这一发展和发生在快感伦理中的变化，历史学家们的著作可以提供一些原因。其中有两个原因尤其重要：婚姻实践中的变化和政治游戏规则的变更。在这简短的章节中，我将就这两个主题重新利用古代历史研究曾使用过的一些基本概念，勾勒出一种整体假说的框架。问题是，婚姻和夫妻的新的重要性，以及政治角色的重新配置难道没有在这种本质上是一种男人道德的道德中引发一种对与自我的关系的新的置疑吗？它们所能激发的，不是一种对自我的反省，而是一种在与女人、他人、事件、公民的和政治的活动的关系中自我反思的新方式，另一种自视为自己快感的主体的方式。自我的教化将不是这些变化的必然"结果"；它也没有根据意识形态的次序表现这些社会变化。与它们相比，它构成了一种带有新的生存风格学的独特的回答。

99

一、婚姻的作用

在希腊化或罗马的文明中，对于不同的地区和社会阶层来



说，什么是婚姻实践实际的外延，这很难说。然而，历史学家们可以确定——文献资料能够让人们做到这一点——某些变化，或者是体制形式的变化，或者是夫妻关系的结构变化，或者是它们可能获得的意义和价值的变化。

首先，从体制方面来看。婚姻是属于家庭及其权威范围内的私下活动，它所遵守的一些准则亦是属于它自身的。在希腊和罗马，它都不要求公共权力部门的介入。它在希腊是一种"旨在确保家庭长久"的实践，它有两种基本的和富有活力的活动，一种是让丈夫承担起父亲所有的保护职能，另一种是妻子被托付给她的配偶。[①]于是，它构成了一种"私下的妥协，一种两个家长之间的协商事务，其中，一个是现实的家长，他是女儿的父亲，另一个是潜在的，他是未来的丈夫"。这一私下事务"与政治的和社会的组织没有任何关系"。[②]同样，对于罗马的婚姻，J. A. 克鲁克和 P. 维尼指出，它原本只是一种"取决于各方意愿的"、"以婚礼为标志的"、具有"法律效果的"、但又不是"一种司法行为的"事实状态。[③]

在希腊化世界里，婚姻逐渐在公共领域中占有了一席之地。这样，它就超出了家庭的范围，但是，同时又产生了一种悖论，即家庭的权威要"在公共领域里"得到认可，但它又是相对有限的。Cl. 瓦丁在希腊化世界里，看出了这一演变是取决于诉诸宗教典礼，可以说，宗教典礼成了私下行为和公共体制之间的中介。在概述这一转变(我们可以看到公元前 2 世纪和前 1 世纪里这一转变带来的各种后果)时，他写道："显然，婚姻从此以后超出了家庭的体制，作为古代私下婚姻的遗迹的亚历山大式的宗教婚姻还是一种公民体制：这就是整个城邦通过一位官员或祭司来认可婚姻。"在比较了亚历山大城的情况与乡间社会的情况之后，他补充道："在地方上和在首府里，人们以各种不同的方式参

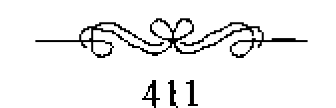
101

加到一种私下体制迅速向公共体制的演变过程中。"[4]

在罗马,我们可以看到同样一种完全的演变,尽管它使用了各种不同的方式,而且一直到很晚,婚姻都主要是"一种私下的典礼,一种节日"。[5]一整套的立法措施表明了公共权力当局是一点一点地控制了婚姻体制的。著名的"通奸法"就是这一现象的表现之一。它之所以非常令人感兴趣,是因为在惩罚与另一个男人通奸的已婚妇女和与一个已婚妇女通奸的男人(与一个未婚的女人通奸的已婚男人不在此列)时,这一法律没有对事实的认定提出任何新的东西。它完全继承了伦理评价的传统图式,它把原来属于家庭权威的制裁权转给了公共权力当局。

婚姻的这一逐步"公共化"伴随着其他一些转变,不过,它同时是这些变化的后果、中介和手段。根据各种材料,婚姻或姘居行为在各个最重要的阶层中成了普遍现象,或者至少是传播开来了。在婚姻的古代形式中,其利益和存在的理由就在于,它完全是一种私下行为,带有权利的效应,或者至少是法律的效应:传递姓氏、培养继承人、组成姻亲系统、合并财产。只有对于那些能够在这些领域里阐发出各种策略来的人才是有意义的。正如P.维尼所说的:"在异教社会里,大家都不结婚,都远离婚姻……当人结婚时,婚姻符合一个私下目标:把家产传给子孙,而不是传给家庭中的其他成员或朋友的儿子;还符合一种种姓方针:让公民们的种姓天长地久。"[6]用J.鲍斯维尔的话来说,婚姻"对于上流阶层来说在很大程度上是家族的、政治的和经济的事情"。[7]至于穷人阶层,我们对他们的婚姻情况知之甚少,不过,我们可以像S.B.博梅霍伊那样认为,有两个相互矛盾的因素可能在起作用,它们与婚姻的经济作用有关:妻子和孩子们可以成为自由的贫穷男人的有用的劳动力;但是从另一个方面来看,"存在着一定的经济水平,低于它,男人就别想养活妻子和

102



孩子"。[8]

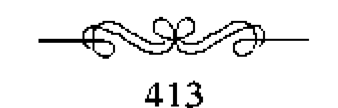
各种支配婚姻的经济的和政治的律令(让婚姻在某些情况下是必要的,而在另一些场合下则是无用的),已经失去了它们的部分重要性,因为在特权阶层中,地位与财富都取决于皇亲国戚、"公民的"或军事的"职业"和"事业"上的成功,而不仅仅是家族的联姻。婚姻愈少各种不同策略的重负,它就愈加"自由":选择妻子的自由,决定结婚与否的自由,权衡结婚利害的自由。同样,在处于不利地位的阶层中,婚姻成了——超越了可以让它变得重要的各种经济原因——一种关系形式,它的价值就在于建立和维护了强有力的个人关系,包括共享生活、互相帮助和道德支持。总之,对墓志铭的研究可以表明,在非贵族政体的环境中联姻的相对频率和稳定性。[9]我们还有关于奴隶婚姻的证据。[10]无论人们对于婚姻实践的范围问题的回答是什么,婚姻实践已经变得更加容易进入了;让人们对它"感兴趣的"门槛降低了。

由此可见,婚姻看来愈来愈像是一种两位伴侣之间自由商定的联姻,他们之间的不平等虽然尚未消失,但是却大大减少了。在希腊化的时代里,尽管各地之间存在许多差异,但是妻子的地位比起古典时代——特别是比起雅典女人的处境——来已获得了独立。这一相对的变化首先在于男公民的地位已经失去了他在政治上的部分重要性这一事实。它还在于妻子的作用——她的经济作用和她在法律上的独立性——得到某种积极的加强。某些历史学家认为,一些材料揭示了岳父的介入在婚姻中愈来愈起不到决定性的作用了。"作为婚姻体制的保护者,父亲让女儿出嫁,这是很时兴的事。但是,某些契约却只是在一位男人与一位女人之间达成的,约定共享他们的生活。已婚女儿反对父权、自我作主的权利也开始被大家认可。根据雅典法、罗马法和埃及法,父亲有权违反女儿的意愿解除她的婚姻。然

而,很久之后,在实行埃及法的罗马属地埃及,父亲对已婚女儿的权威受到了一些司法判决的否定,它们认定妻子的意愿是决定性的因素。若是她还想保持婚姻,那么她可以这样做。”[11]婚姻日益成了两位伴侣个人之间自愿达成的一个契约。年轻的姑娘被她的父亲或老师郑重地托付给丈夫的方式“被嫁出去”“趋于消失”。传统上决定婚后财产权这一关键方面的契约最后只在各种书面婚姻的情况下继续有效,并通过各种相对于个人的条文得到完成。妻子们不仅获得了她们的嫁妆,愈来愈自由地在婚姻中处理这些嫁妆,即使离婚,某些契约也要求把这些嫁妆归还她们,而且还可以获得她们那部分的继承权。

至于婚姻契约要求丈夫们承担的义务,Cl.瓦丁的研究揭示了希腊化时期的埃及经历了一次富有意义的变化。在公元前4世纪或公元前3世纪的材料中,妻子承诺的义务是服从丈夫、没有丈夫的允许白天或夜里不出门、不和别的男人通奸、不毁坏家庭和不给丈夫丢脸。相反,丈夫必须供养他的妻子,不在家里养小妾,不要虐待他的妻子,不要在外面养私生子。以后,那些被研究的契约详细说明了丈夫所承担的更加严格的义务,明确规定他有满足妻子的需要的职责,而且严禁他有情妇或娇娃,不得有另一处房子(他可用来养小妾)。正如Cl.瓦丁指出的,在这一种契约中,“丈夫的性自由受到了置疑。妻子现在与丈夫一样是排他的”。这些婚姻契约让丈夫和妻子进入了一套义务或职责的系统之中,当然,这些义务或职责不是平等的,而是分享的。这一分享不是为了尊重夫妻双方所代表的家庭,而是为了这对夫妇本身,为了他们婚姻的长久和自我调节。[12]

这些被明确认定的职责要求和揭示了夫妻之间有着各种比以往更加紧密的婚姻生活方式。若是各种规范不适应一种新的态度,那么它们将不会出现在婚姻契约之中。同时,它们还应该



比以往更多地把婚姻事实纳入他们的生活之中，以此来约束夫妻双方。Cl.瓦丁写道，建立在双方同意之上的婚姻体制"产生了存在一种婚姻共同体的观念和这一由一对夫妇构成的现实具有比其组成成员优越的价值"。[13]P.维尼在罗马社会中也发现了与此有点类似的演变："在共和国时期，夫妻双方都有明确的作用，这种作用有时是完整的，夫妻之间的爱情关系就是他们可以做到的……在帝国时期……婚姻的功能是基于良好理解和良心法则的。由此而产生了一种新的观念：男主人与女主人这一对夫妇。"[14]

因此，在这一婚姻实践的演变中，有着各种多样性的悖论。这一实践企图，从公共权力当局方面寻求保证。于是，它成了一种在私人生活中日益重要的事务。它摆脱了推崇它的各种经济的和社会的目标，同时又使自身普遍化了。它对夫妻双方愈来愈具有约束力，愈来愈受到人们的支持，好像它要求得愈多，获得也愈多。婚姻成了更加普遍的实践、更加公开的体制、更加私人化的生存方式，使得夫妻关系更加牢固，因此也就更加有效地在其他社会关系的领域里孤立出一对对夫妻来。

显然，要想精确地确定这一现象的内涵，这是困难的。手头的材料针对的是一些特殊的地区，而且只涉及某些阶层。因而，把这一现象当成一种普遍的和广泛的运动，这就带有了思辨性，尽管各种迹象通过自己的离散的特点表现出了相当的一致性。总之，若是考虑到公元初几个世纪里有关这方面的其他文本，那么婚姻看来是男人的一个更加重要的、更加强烈的、更加困难的和更加可疑的经验中心——因为他们的见证是人们处理的惟一对象。因此，对于婚姻，我们不仅应该把它理解成对家庭或城邦有益的体制和根据持家有道的规则管理家务的活动，而且还要把它看成是作为婚姻"状态"的生活方式、共享的生存和在这种

关系中两位伴侣之间的个人联系和各自的位置。这并不是说，婚姻生活根据它的古老图式排除了夫妻之间的亲近和情感。但是，在色诺芬提出的理想中，这些情感显然是与丈夫的地位及其被赋予的权威直接相关的(它既庄重又强烈)。伊斯索马克在其年轻的妻子的眼里有点像父亲，他耐心地教导她应该做什么；一旦她作为女主人的工作做得很好，他就会一辈子尊重和爱她。在帝国时代的文学作品中，我们发现了对于一种极其复杂的婚姻经验的一些见证。各种研究通过对夫妻作用、夫妻爱情关系的本质与形式、既自然又人为的优越性与既相互需要又相互依赖的爱情之间的相互作用的反思很好地揭示了一种"夫妻荣耀"的伦理。

108

我们不会忘记，普林尼在他的一些书信中把自己描述成"夫妇个体"，并把这一形象与另一位好丈夫伊斯索马克进行对比。在他写给妻子的著名信件中，他说她不在身边让他伤心落泪。这里所表现的，像在其他书信中一样，不仅仅是男人让妻子欣赏自己的文学作品和演说的成功，而是男人对自己妻子的一种强烈的爱情和一种十分强烈的肉欲，以致当她不在身边时，他无法不让自己日夜寻找她。"您无法相信我有多么想念您：首先，是因为我爱您，其次是我们还没有分离的习惯。这就是为什么在大部分的夜里我都会梦见您的样子；这就是为什么在大白天，到了我习惯去看您的时间时，我的双脚会情不自禁地走到您的房间；这就是为什么我会感到悲伤和痛苦，好像房门未关，我又回到了您那空荡荡的房间里。只有当我走上讲台、被朋友们的案件吸引时，我才能摆脱这种折磨。当我必须在劳动中寻求休息、在烦恼和忧虑中寻求安慰时，您可以想象得出我的生活是什么样子了。"[5]这封信中的一些说法值得注意。一种个人的、具有强烈爱情的和独立的夫妻关系，其独特性与丈夫的地位、权威及

109

其家务责任的独特性一起，在这里都是一清二楚的。爱情在此被小心地与通常的生存共享区别开来，即使这两者以合法的方式都有助于让妻子在身边是令人珍惜的和让妻子不在身边是令人痛苦的。另一方面，普林尼强调了多种传统的爱情记号：出现在夜梦中的各种形象，下意识的来回走动，四处寻找失去的对象。然而，这些属于负面情感的传统描绘的行为在此却得到了正面的呈现。或者，换言之，丈夫的痛苦、左右他的情感波动以及他被自身欲望和忧伤所支配的事实都被当作夫妻爱情的正面的保证。最后，在婚姻生活和公共活动之间，普林尼不是提出一个把家庭管理和对其他人的权威统一起来的共同原则，而是一种替代和补偿的复杂游戏。由于他没有从妻子那里获得幸福，所以他投身到公共事务之中了。但是，为了在这一外在生活的烦恼中摆脱他私生活中的忧伤，他的伤口必须是滴血的。

在其他一些文本中，我们看到夫妻关系已经摆脱了婚姻功能、丈夫的人为权威和家务的合理管理的束缚，从而表现为具有自身力量、问题、困难、责任、利益和快感的一种特殊关系。我们可以援引普林尼的其他书信和揭示鲁甘或塔西特的一些暗示。我们还可以参考斯塔西这首有关夫妻爱情的诗歌：婚姻状态是两种命运在一种不朽的感情中的融合，其中丈夫接受他的感情束缚。他写道："维纳斯在我们的花季年龄里，让我们结合；当我们垂垂老矣，维纳斯仍然支撑着我们。我满意和顺从（libens et docilis）你的法则；我不会打断我日益感受到的一种关系……这块土地让我为了你而生（creavit me tibi）：它已经永远地把我的命运与你的命运联系在一起了。"[19]

显然，没有必要在这些文本中寻找帝国时代的婚姻生活的实际情况。它们表现出的诚恳的样子不足为凭。这都是些声称自觉地应用了一种理想夫妻模式的文本。千万不要把它们当作

现实的反映，而应看作是阐述了一种要求，从这个意义上说，它才是现实的一部分。它们揭示了婚姻被置疑为一种生活的方式，它的价值本质上与"家务"(l'oikos)功能无关，但却与两个配偶之间的一种关系方式有关。它们还揭示了，在这种关系中，男人必须不仅从地位、特权和家务作用出发，而且从相对于妻子的"角色"出发，规范自己的行为。最后，它们揭示了这一角色不仅是一种培养、教育、指导的管理功能，而且它还被纳入一种相互爱恋和依赖的复杂游戏之中。然而，若是有关良好的婚姻行为的道德反思长期以来真的在对"家务"及其内在必要性的分析中寻求它的原则，那么我们就不难明白会出现一些新问题，这就是要确定人是如何在夫妻关系中被塑造成道德主体的。

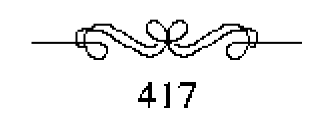
111

112

二、政治游戏

作为自治实体的城邦国家从公元前3世纪开始衰落，这是众所周知的事实。人们通常从中看出了政治生活(公民活动是公民们真正的职业)普遍倒退的原因，并且认识到传统统治阶级没落的原因。城邦国家衰落的结果在于自我反省的运动，特权集团通过自我反省把这种权威的实际丧失转变成自愿后退，愈来愈抬高个人生活和私人生活的价值。"城邦国家的瓦解是不可避免的。一般来说，在世界强权的统治下，人们感到无法控制，也无法改变……混乱主宰着一切……希腊化时代的哲学本质上是各种规避的哲学，而且这种规避的主要手段就是培养自主性。"⑰

如果城邦国家自公元前3世纪以降丧失了它们的自主性



(不过，城邦还存在)，那么把在希腊化和罗马时代里可能发生的政治结构的变化的本质归结于这一现象，这显然是有争议的。同样，从中寻找解释可能发生在自我的道德反思和实践中的变化的基本原则，也是不充分的。事实上(关于这一点，我们必须参考19世纪精心刻画的那些恰好开创了怀恋城邦国家的伟大形象的历史学家们的著作)，希腊化时代的专制体制和罗马帝国的体制不能简单地根据有关公民生活的衰落和权力被日益遥远的国家机构所控制的否定术语来分析。与此相反，我们最好强调地方的政治活动并没有因为这些整体结构的建立和强化而被窒息。城邦的生活及其制度规则、目标、斗争并没有随着城邦所在的范围的扩大和专制权力发展的影响而消失。面对一个将会丧失各个基本政治共同体的非常广大的宇宙的担忧，很可能是人们在追述历史时赋予希腊—罗马世界的人们的一种情感。希腊化时代的希腊人没有必要因为“希腊文明是一个城邦世界”而逃避“没有城邦的伟大帝国的世界”。F.H.桑德巴克在批评认为哲学在城邦体制瓦解之后成了“一个避风港”时，首先提请人们注意，以往“城邦国家从没有提供过安全保证”，不久，“在军事力量转移到伟大的君主政体的手上之后”，[18]城邦国家继续是首要的和规范的社会组织的形式。

与其说中央集权的帝国主义削弱了或取消了政治活动，我们不如应该思考一下一个复杂空间的组织：比起那些小城邦国家来，它更加广大，更少不连贯性，也更少封闭性；比起人们在公元前3世纪的重大危机之后尝试建立的专制的和官僚的帝国来，更加灵活、更有差异，也更少严格的等级制。在这个空间中，权力的中心是多样的，而且，有着许许多多的活动、紧张和冲突，它们有着好多种发展方向，经过各种不同的妥协才达成平衡。事实上，希腊化的君主制远不是要压抑、束缚或从下到上重组地

方政权，而是依靠它们，利用它们作为征集定期贡品、征收额外税收和供应军需品的中介。[19]而且，一般来说，罗马帝国主义倾向于这种解决方式，而不是直接进行管理，这也同样是事实。市区化的政策一直是一种相当恒定的路线，其结果就是在帝国这个更大的范围里激发城邦的政治生活。[20]如果迪翁·卡斯乌斯借梅塞尼之口说出的话相对于奥古斯都听取并实行的政策建议来显得不合时宜，那么它代表着公元头两个世纪里帝国统治的某些重大趋向：即寻找“帮手和同盟者”，让掌权的主要公民心平气和，劝说“被统治者注意统治者不是把他们当作奴隶的”，而是与他们分享利益和权力，引导他们认识到“他们只是形成了一个伟大城邦”。[21]

115

那么，我们是否可以讨论传统贵族统治的没落、对它们的政治剥夺以及由此而来的自我反省呢？当然，这种转变有着各种经济的和政治的因素：消灭对手和没收财产都起了作用。此外，还有各种稳定性的因素：地产在家产中的重要性，[22]或者，还要注意到这一事实，在这种社会中，财产、影响、声望、权威和权力通常是相关的。但是，对于道德反思的新的着重点来说，最重要的和最具决定性的现象不是指传统的领导阶级的消逝，而是我们能够观察到的权力运作条件的变化。这些变化首先是指招聘，因为这是如何面对既复杂又庞大的行政机构的需要的问题。梅塞尼曾对奥古斯都说过：必须根据适时和适当的规律增加元老和骑士的人数。[23]事实上，这些集团在公元最初几个世纪里获得了相当程度的扩大，但是，即使相对于全部人口来说，它们也只是非常微弱的少数。[24]这些变化还影响到他们应起的作用和在政治游戏中的地位：当然，这是相对于皇帝及其近臣、顾问、钦差大臣们来说的。在等级制的内部，竞争是相当重要的，但是它的方式与竞技社会里的竞争方式截然不同；而且，职务的任免都

116



直接取决于君主的好恶。这些集团几乎总是处在最高权力(它的各项命令必须得到传达或执行)与个人、集团(必须毕恭毕敬)之间的地位上。这就是罗马行政管理所需要的,即"骑士贵族制",正如西姆所说的,这种行政方面的贵族制"为管理世界"提供了各种不同的必需的代理人的范畴——"军官、财务官员和行省总督"。[23]

假若我们想了解这些精英在个人伦理、日常行为的道德、私人生活和快感方面又有了什么兴趣,那么我们不应该说这是堕落的、令人沮丧和不快的。相反,我们应该看到他们正在寻找一种思考自我与自身地位、作用、活动和职责的正当关系的新方式。古代伦理内含一种约束自我与约束其他人之间的紧密联系,因而必然要求一种与其地位相配的生存美学,但是,新的政治游戏规则则让对人是什么、他能够做什么和他应该完成什么之间关系的界定变得更加困难了;把自我塑造成自我活动的伦理主体,这也受到了更多的置疑。

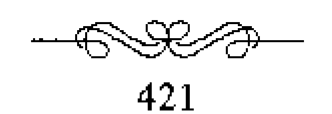
R.麦克米利安认为罗马社会具有两个本质特征:生活的公开性和差异的严重"垂直性"(极少数的富人与绝大多数的穷人之间的差距不断扩大)。[26]从这两个特征的交叉点上,我们认识到社会地位的差异、它们的等级制、显著的特征、小心而大胆的表现的重要性。[27]我们可以认为,从政治生活的各种新条件改变了地位、职务、权力和职责之间的关系开始,两种对立的现象可能就产生了。因为它们的对立在罗马帝国时代的初期就出现了。一方面,当时强调一切可以让个人通过社会地位来确定身份的东西,以及各种最显著地表现个人的要素;人们力图通过一整套的举止、衣着、住房、慷慨庄重的样子、花钱的方式等标志尽可能地符合自己的地位。对于这些人们借以证实自己凌驾于别人之上的优越性的行为,麦克米利安揭示了它们是怎样频繁地



出现在罗马贵族制之中，并且达到了何等激烈的程度。但是，在另一方面，我们看到了界定在纯粹的自我关系中的人的态度：这就是把自我塑造和理解为自己活动的主体的方式，不是通过一套标志着约束其他人的权力的符号，而是通过一种尽可能独立于地位及其外在形式的关系，因为这种关系是在人对自我的主宰中形成的。对于政治游戏的新形式，对于视自我为从出生到履行职责、权力、义务、使命、权利、特权、服从的活动主体的困难，我们可以通过强调一切可以辨识的社会地位的标志，或者通过探寻一种对于自我的充分关系来回答。

这两种态度通常被看成和描写成彼此之间严格对立的两极。因此，塞涅卡指出："我们要探寻某种无法阻挡的、愈来愈外在化的东西。那么，这种东西是什么呢？这是灵魂，我指的是一种正直的、善良的和伟大的灵魂。要界定它，我们必须说：正是一位神成了要死的肉体的主人。这种灵魂可以降生在一位罗马骑士的肉体中，就像降生在一位自由民和一个奴隶的肉体里一样。那么，什么是罗马骑士呢？什么又是自由民和奴隶呢？这些名称都来自于尊严和不义。人们可以从最卑贱的家庭上升到天廷。因此，要站直了！"[28]这也是埃庇克泰德要求自己的一种生活方式，他把它与一位虚构的或实际的对话者的生活方式进行了对比："你自己的事情就是生活在大理石的宫殿里，监督奴隶和役从为你服务，身穿花哨的服装，养大批猎狗、琴师和戏子。难道我是随便和你讨论这一切吗？难道你也是一时兴起注意起各种判断的吗？注意起你自己的理性的吗？"[29]

人们通常把复归自我的论题或应该关注自我的论题在希腊化—罗马的思想中的重要性解释成在公民活动和政治责任之间的抉择。确实，某些哲学思潮提出了摆脱公共事务及其引发的麻烦和激情的建议。但是，主要的分界线不是在于这种要么参

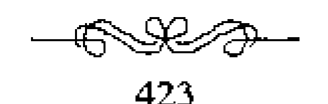


与、要么禁绝的选择。自我的教化也不是在与积极生活的对抗中提出自己的价值和实践的。相反，它更多地是要界定自我关系的原则，这种原则可以确定一种政治活动、一种行政活动和一种履行职责的活动是否可能、是否必要或是否被接受的形式和条件。在希腊化—罗马的世界里所发生的重要的政治转变都可能引出某些反省的行为；但是，它们特别是以一种更加一般和更加本质的方式引发了对政治活动的置疑。我们可以简要地规定这种置疑的特征。

1. 一种相对化。在新的政治游戏中，行使权力从两个方面被相对化了。一方面，即使以出身定职务，人也不会通过认同自己的地位来认为接受这些职务是完全理所当然的；或者，不管怎样，如果有许多理由和最好的理由来促进公共的政治生活，那么只有出于个人自愿行为方面的原因和结果的方式才是好的。普吕塔尔克给年轻的梅尼马克的论文就带有这种观点：他谴责把政治当作一种偶然的活动的态度。但是，他拒绝把它看成是地位的某种必然的和自然的结果。他说，不应该因为人无事可做和有利的环境，就把政治活动视为一种人所热衷的闲暇活动(schole)，而一旦困难临近，人就会毫不怜惜地放弃它。[30]政治就是"一种生活"和一种"实践"(bios kai praxis)。[31]但是，人只能通过自由的和自愿的选择才能从事这种实践。普吕塔尔克在此使用了斯多葛派的专门术语——proairesis(慎重的选择)。这种选择应该建立在判断和理性(krisis kai logos)之上：[32]这是坚定地面对所能提出的各种问题的惟一方式。从事政治活动就是一种"生活"，包含着个人的持久承诺；但是其基础、自我与政治活动之间的联系、把个人塑造成政治活动者的东西不是——或者不只是——他的地位，而是在由他的出身和地位所规定的一般范围内的个人活动。

但是,我们还可以在另一个意义上讨论这种相对化。除了君主本人外,人都是在一个网络的内部行使权力,其中人只处在中间的位置上。人总是以某种方式既是统治者,又是被统治者。亚里士多德在《政治学》[53]中也提到这一游戏,但是是以一种交替的或轮换的方式提出的:人时而是统治者,时而是被统治者。与此相反,根据人通过发布和接受命令、控制和做出决定的要求之间的相互作用表现为既是统治者又是被统治者的事实,阿里斯蒂德发现了良好统治的相同原则。[54]塞涅卡在《自然问题》第四卷的序言中,提到了罗马高级官员的这一"中间的"处境:他告诫鲁西里乌斯注意他在西西里所行使的权力不是一种君主权力(un imperium),而是代行管理权,他不应该逾越权限:这就是在行使这种权力中获得快感(delectare)和享受余下的闲暇的条件。[55]普吕塔尔克因此提出了这种处境的双向性。他告诫年轻贵族没有必要成为同类人中的显要人物,而应该与"领导人"(hegemones),即与罗马人保持关系。普吕塔尔克批评那些为了更好地在自己的城邦里树立权威而在罗马帝国的行政代表面前表现出奴性的人。他告诫麦尼马克要在这些行政代表的面前完成必要的职责,并且与他们维持有益的友谊,但是决不要玷污自己的祖国,也不要自寻烦恼地要求在一切问题上作主。[56]行使权力的人都必须置身于具有各种复杂关系的领域里,其中他只处在一个过渡点上:[57]他的地位可以让他置身于此,但是,并不是他的地位确定了所遵守的规则和限制。

2. 政治活动和道德行为者,一个城邦只有在其首领是有德性的条件下,才能是幸福的和秩序井然的,这是希腊政治思想中最常见的主题之一。反过来说,城邦的良好制度和明智的法律是官员们和公民们的正确行为的决定因素。在罗马帝国时代的所有政治思想中,统治者的德性总是被认为是必要的,但是理由



有点不同。这种德性之所以必不可少,并不是因为它是整体和谐的表现或结果;而是因为在艰难的统治艺术中,统治者在身处许多陷阱的情况下,必须以个人的理性作指导:他只有在知道如何支配自己的情况下才能恰当地支配其他人。迪翁·德·普鲁斯说,一个遵守法律和公平的人要比单纯的战士更加勇敢,要比被迫工作的人更加勤奋,他拒绝一切形式的淫荡(大家知道:这些德性是所有人的德性,但是人最好是在更高的统治地位上的时候表现出这些德性来),这种人有一种"神性"(daimon),它不仅对他自己有利,而且对其他人也有利。[38]统治其他人的理性同样也是控制自我的理性。普吕塔尔克在《论未受教育的统治者》中说过:如果人不能管好自己,那么他就无法统治别人。然而,应该由谁来领导统治者呢?当然是法律。不过,千万不要把它理解成成文法,而应当作处于统治者的灵魂之中并且决不言放弃的理性(logos)。[39]

在城邦的政治结构及其法律注定要丧失自身的重要性的政治空间中,虽然它们没有因此而消逝,而且其中关键因素愈来愈取决于人、他们的决定、他们行使权力的方式、他们在折冲樽俎中所表现的智慧,但是,自我控制的艺术似乎成了一个决定性的政治因素。人们认识到有关皇帝们的德性、他们的私人生活和他们如何控制自己激情的方式的问题的重要性:它确保了他们能够在行使政治权力中自我约束。但是,这一原则适用于任何统治者:他应该关注自我,引导自己的灵魂,树立起自己的"精神气质"(ethos)。

马克·奥勒留曾极为明确地阐述了这种有关政治权力的经验:一方面,它具有一种不同于地位的职业形式,另一方面,它又要求关注个人德性的实践。他曾两次描绘过安东宁皇帝,在其中最简短的一篇中,他提到安东宁皇帝接受了三种教训:一是不

把自己等同于所担当的政治角色("防止自己独裁,不要沉迷于此"),二是实践最普遍的德性("在完成使命时"让自己保持"简单、纯洁、诚实、严肃、自然、热爱公正、虔诚、仁慈、热情和坚定"的德性),三是把哲学的戒律当作尊重诸神、援助他人和明白生命是多么短暂的戒律。[40]在《沉思录》的开篇中,马克·奥勒留非常详细地勾勒出安东宁的另一种形象,即他有着规范自己生活的价值。奥勒留揭示了这些相同的原则是怎样规范他行使权力的方式的。通过避免无益的光环、虚荣的满足、狂怒和冲动,通过摆脱一切罪过和怀疑,通过远离献媚小人和聆听明智的和坦率的忠告,安东宁表现了他是怎样抛弃"独裁"方式的。通过表现节制(在饮食、衣着、睡眠和男童方面),通过持之以恒的有节制享用生活的快乐,通过摒弃冲动和灵魂的平衡,通过培养长久的和合理的友谊关系,他掌握了"满足自我又不失宁静的艺术"。在这些条件下,履行皇帝的职责可能成了一种严肃的职业实践,它要求付出许多的工作:事必躬亲,办案决不半途而废,不搞铺张浪费,对每件事精打细算,而且一抓到底。这一套自我塑造的方法对于人在不公开地认同各种权力标志之外还更好地完成这些任务来说是必要的。

埃庇克泰德从自己的角度出发提出了指导一位级别相对比较高的负责人如何完成自己使命的各项原则。一方面,他必须完成自己的义务,而不考虑到自己的生活或个人利益。"你被任命为帝国某个城市的官员,你不是站在一个平庸的位置上,相反,你是生活的参议员。你难道不知道这种人应该少花时间过问自己的家务事,而是为了统治或服从,或者为了履行官员职责、作战和主持正义,几乎回不了家吗?"[41]但是,如果官员应该抛开自己的私人生活及其琐碎小事,那么这就是他作为理性的人的个人德性,应该作为他如何统治其他人的指导和规范原则。

埃庇克泰德向一位城邦巡视员解释道:“用棒子打驴,这不是统治人的方法。要把我们当作理性的存在来统治,向我们指出利之所在,然后我们就会追求它。向我们指出害之所在,然后我们就会避开它。你要努力地让我们热心模仿你的人格……要干这个,不要干那个,否则我就把你打入牢房:这不是人统治理性生物的方式。而是相反:像宙斯的命令一样,叫人做这个,否则你就会为此遭受痛苦和损失。是什么损失呢?就是你没有完成职责的损失。”[42]正是理性存在的样式,而不是僵死的规定,奠定和决定了统治者与被统治者之间关系的具体形式。

一种对政治工作的类似的模式化——有关皇帝或某个人怎样履行职责的方式——很好地揭示了这些活动形式怎样摆脱地位、转而成为一种要履行的职能的方式。但是,这并非微不足道,这种职能的界定是从一种统治其他人的艺术的内在法律出发的,好像这是有关一种包含能力和手段的“职业”的问题。相反,要履行这种职能,就要从“回归个体自我”出发,就是说从个体在自我对自我的伦理工作中所建立起来的与自身的关系出发。普吕塔尔克对一位缺乏这方面训练的君主说:一旦掌权,统治者应当“给自己的灵魂指出正确的方向”,恰当地规范自己的“精神气质”。[43]

3. 政治活动和个人命运。命运的起伏不定——或者是极度的成功引起了诸神的嫉妒,或者是人民的拥戴反复无常——显然是一个传统的思想主题。在罗马帝国的最初几个世纪里,在有关政治活动的反思中,这种内在于权力运作之中的不稳定性是与两个主题有关的。一方面,人们发现它是与对其他人的依赖相关的。这当然不是用好运与厄运的循环来解释这种脆弱性,而是在于人是置身于塞涅卡所说的“异己的力量”(potentia aliena)或“强大的力量”(vis potentioris)之下这一事实。[44]身处复

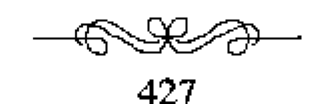
12

12

杂的权力之网，人决不会单独地面对他的敌人；人处于来自四面八方的影响、诡计、阴谋和敌意之中。要想获得安全，人必须小心“不要冒犯任何人。有些时候，我们应该担心的是人民。有些时候，是那些在元老院颇有声望的人……有些时候，是那些获得人民的授权来统治人民的个人。要想与这些人都做朋友，是非常困难的；不让他们与己为敌，就相当不错了”。君主、元老和老百姓都是见机行事的，时而向你示好，时而又翻脸不认人，在他们这些人之间行使权力不能不如履薄冰：“你已经履行了最高的职责：它们难道不像塞让(Séjan)的职责一样重要、意想不到和无限吗？但是，有一天，塞让在元老们的前呼后拥下，却被人民撕成了碎片。从诸神和人们尽可能给予他恩宠这一特权角度来看，他不会最终成了刽子手刀下的碎片。”[45]

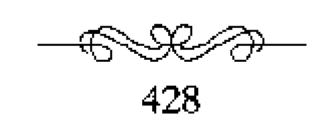
对于这些梦呓及其可能引发的担忧，人必须首先准备好从长远的角度确定自己的抱负：“不要等着让命运随意地打断我们，我们必须在毁灭到来之前的很长时间里就停止前进。”[46]如果这一时刻到来了，人最好摆脱这些活动，因为它们让我们烦恼，妨碍我们关注我们自己。如果人突然受到不幸的打击，如果人被贬和被流放，人应该说——这是普吕塔尔克给梅尼马克的忠告，而几年前，他曾鼓励他“经过自由选择后”从事政治[47]——自己终于摆脱了对统治者的顺从，摆脱了铺张浪费的仪式，不必再提供什么服务，不必完成外交使命，不必交税。[48]然而，对于没有受到什么威胁的鲁西里乌斯，塞涅卡告诫他逐渐地摆脱自己的使命，像伊壁鸠鲁要求的那样，在恰当的时候，能够听从自我的支配。[49]

对待政治活动应有态度的关键在于把人的存在、人不是由自己的等级决定的、人履行的职责、高于或低于其他人的地位都归因于普遍的原则。人的存在必须被作为终极目的来关心，它



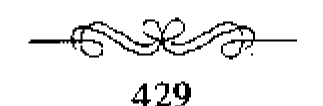
是一种原则,在每个人身上的表现是特殊的,但是在所有人中间又具有普遍的形式,它通过个人之间的社群纽结表现为集体的形式。这至少对斯多葛派来说,是存在于我们大家之中的作为神圣原则的人类理性。然而,这个神是"注定要死的肉体的主人",它同样寄居在罗马骑士、自由民或奴隶的肉体之中。从与自我的关系来看,社会身份与政治身份不是一种存在方式的本来标志,而是外在的、人为的和非基本的符号。作为一位罗马骑士、一位自由民或一个奴隶,这意味着什么呢?这是支配源于尊严和不义的名字。[50]"每个人都是自己道德的制造者,但是命运支配着它的用法。"[51]因此,人必须根据这种法律实行这些用法,或者摆脱它们。

由此可见,认为根据道德反思,政治活动本质上是一种简单的抉择——摆脱或者参与,这种说法并不恰当。确实,人们经常以类似的说法提出这一问题。但是,这一抉择本身属于一个更加普遍的置疑;后者涉及的是人应该怎样在社会的、公民的和政治的活动整体中把自己塑造成道德主体的方式。它涉及的是规定这些活动的方式,只在某些条件下是必要的或随意的、自然的或约定的、永恒的或暂时的、无条件的或说服的。它涉及的还有人在实践中必须运用的规则,为了在其他人中间有地位,人控制自我的正当方式,强调权威的合法部分的正当方式,以及在复杂的和多变的统治与屈从的关系游戏中自我定位的正当方式。选择脱身还是介入的问题确实一再出现,但是,所用的说法和经常被人提出的解决方法都很好地说明了,这并非单纯揭示了政治活动在反省道德中的没落。相反,它建立了一套伦理,可以使人与这些社会的、公民的和政治的各种不同活动保持一定的距离,把自己塑造成道德主体。



通过婚姻实践或政治游戏中的这些变化，我们可以看出传统的自我控制的伦理证实自身的条件发生了怎样的变化。这一伦理包含着一种在高于自我的优越性、表现在家政方面的优越性和表现为竞争社会里的优越性之间的紧密联系。而且，高于自我的优越性确保了人们能够和必须对另两者的适度的和合理的使用。

然而，自此我们就处于这样一个世界之中了，其中这些关系的作用方式并不一样：表现在家政方面和凌驾于妻子的优越性关系必须用某些相互性和平等性的形式来组成；至于人们借以表现和确保自己对其他人的优越性的竞争活动，人们必须被整合进一个更加广大的和复杂的权力关系的领域之中。要使得高于自我的优越性原则成为伦理的核心，"自治主义"的一般形式就必须重建。这不是说它消失了，而是指它必须让位于婚姻生活中一种不平等性与相互性之间的平衡。而且，在社会的、市民的和政治的生活中，一定要让它把针对自我的权力和针对他人的权力区分开来。因而，赋予"自我"问题以重要性，自我的教化在希腊化时期的发展及其在罗马帝国的初期达到顶峰，这些都表现了这种重新解释自我控制的伦理的努力。对与这三种控制（对自我的控制、对家政的控制和对其他人的控制）的紧密关系直接相关的快感享用的反思，也在这一解释过程中发生了变化。那么，这是否是公共的约束和禁忌获得了增强呢？个人的反省是否伴随着对私人生活的强调呢？因此，我们必须把我们的思想转向一种主体的危机或一种主体化的危机：考虑到在个体如何被塑造成自己行为的道德主体方面的困难，以及在塑造自我的过程中发现让个体服从各种准则并且作为他的生存目的的东西的诸般努力。



注　释

① J.-P.布鲁德胡克斯:《亚历山大的克莱芒的婚姻和家庭》,第16—17页。
② Cl.瓦丁:《对希腊化时代婚姻和已婚妇女的处境的研究》,第4页。
③ J.A.克鲁克:《罗马的法律和生活》,第99页及次页;P.维尼:《罗马的爱情》,载《E.S.C.年鉴》,1978年,1,第39—40页。
④ Cl.瓦丁:《对希腊化时代婚姻和已婚妇女的处境的研究》,第4页。
⑤ P.维尼:《罗马的爱情》,第39—40页。
⑥ P.维尼:《罗马的爱情》,第39—40页。
⑦ J.鲍斯维尔:《基督教、社会宽容和同性恋》,第62页。
⑧ S.B.博梅霍伊:《女神、妓女、妻子和奴隶》,1975年,第133页。
⑨ S.B.博梅霍伊:《女神、妓女、妻子和奴隶》,第209页。
⑩ P.维尼:《罗马的爱情》,第40页;S.B.博梅霍伊:《女神、妓女、妻子和奴隶》,第193页。
⑪ S.B.博梅霍伊:《女神、妓女、妻子和奴隶》,1975年,第133页。
⑫ Cl.瓦丁:《对希腊化时代婚姻和已婚妇女的处境的研究》,第203—206页。
⑬ Cl.瓦丁:《对希腊化时代婚姻和已婚妇女的处境的研究》,第274页。
⑭ P.维尼:《罗马的爱情》,《E.S.C.年鉴》,1978年,1。
⑮ 普林尼:《书信集》,VII,5。
⑯ 斯塔西:《短诗集》,III,3,第23—26句和第106—107句。
⑰ J.费尔古松:《古代世界的道德价值》,第135—137页。
⑱ F.H.桑德巴克:《斯多葛派》,第23页。
⑲ M.I.罗斯托夫采夫:《希腊化世界的社会经济史》,II,第1305—1306页。
⑳ J.伽热:《罗马的社会阶级》,第155页及次页。
㉑ 迪翁·卡斯乌斯:《罗马史》,LII,19。
㉒ R.麦克米利安:《罗马社会关系》,第125—126页。
㉓ 迪翁·卡斯乌斯:《罗马史》,LII,19。
㉔ C.G.斯塔尔:《罗马帝国》,第64页。
㉕ R.西姆:《罗马论集》,II,第1576页。
㉖ R.麦克米利安:《罗马社会关系》,第93页。
㉗ R.麦克米利安:《罗马社会关系》,第110页,参见塞涅卡:《书信集》,31,11;埃庞克泰德:《对谈录》,III,14,11;IV,6,4。

㉘ 塞涅卡:《给鲁西里乌斯的信》,31,11;47,16。《论善行》,III,18。
㉙ 埃庇克泰德:《对谈录》,III,7,37—39。
㉚ 普吕塔尔克:《管理国家的戒律》,798c—d。
㉛ 普吕塔尔克:《管理国家的戒律》,823c。
㉜ 普吕塔尔克:《管理国家的戒律》,798c—d。
㉝ 亚里士多德:《政治学》,I,12,1259b。
㉞ 阿里斯蒂德:《罗马颂歌》,29—39。
㉟ 塞涅卡:《自然问题》,IV,序言。
㊱ 普吕塔尔克:《管理国家的戒律》,814c。
㊲ 还参见普吕塔尔克用人应该知道怎样向下属们详细交代某些任务的方式来反驳的一段话。
㊳ 迪翁·德·普鲁斯:《演讲录》,III。
㊴ 普吕塔尔克:《论未受教育的统治者》,780c—d。
㊵ 马克·奥勒留:《沉思录》,VI,30。
㊶ 埃庇克泰德:《对谈录》,III,24,3。
㊷ 埃庇克泰德:《对谈录》,III,7,33—36。
㊸ 普吕塔尔克:《论未受教育的统治者》,780b。
㊹ 塞涅卡:《给鲁西里乌斯的信》,14,4,3。
㊺ 塞涅卡:《论精神宁静》,XI,11。
㊻ 塞涅卡:《论精神宁静》,X,7。
㊼ 大家都认为他对流放的论述与《管理国家的戒律》都是给同一个人的。
㊽ 普吕塔尔克:《论流放》,602c—e。
㊾ 塞涅卡:《给鲁西里乌斯的信》,22,1—12。
㊿ 塞涅卡:《给鲁西里乌斯的信》,31,11。
51 塞涅卡:《给鲁西里乌斯的信》,47,15。



第四章
身　　体

人们常常强调对医疗事物的兴趣在弗拉维扬和安东宁的时代有多么强烈和广泛。医学在很大程度上被视为公共兴趣的活动，①一种高级的文化形式，与修辞、哲学比肩而立。鲍威索克说过，在第二阶段的智者学派的演变中，医疗方法一直伴随左右，而且许多重要的修辞学家都接受过医学训练，或者对这一领域表示过兴趣。②至于哲学，人们长久以来一直认为医学最接近它，即使在如何划定两者的界限方面存在着各种理论问题，并且还有彼此能力的对抗。在《健康戒律》的开场白中，普吕塔尔克对这些论争作出了回答。他说，如果医生希望能够绕过哲学，那么它就错了；而且，如果大家指责哲学家们对健康及其机制的专注是越俎代庖的话，那么这也是不对的。普吕塔尔克的结论是，大家必须考虑到医学在任何方面都不比自由艺术（eleutherai technai）③差，它可以带来优雅、不凡和愉悦。对于那些学习医学的人来说，它还引导他们获得一种非常重要的知识，即有关拯救和健康的知识。④

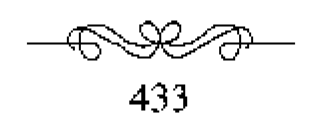
因此，医学没有被简单地理解成一种干涉技术，遇到有人生病，就要求助于药剂或动手术，它还必须是一种知识和规则的全书，规定一种生活方式，一种与自我、自己的身体、饮食、睡眠、不同的活动和环境发生审慎关系的方式。医学必须是养生法，提

供一种自愿的和合理的行为结构。讨论的热点之一就是这种医学化的生活应该对医生的权威表现出的依赖程度和方式。医生们有时为了最细致地教导病人而控制了病人的生活,其方式成了批评的对象,如同哲学家的精神指导一样。塞尔斯令人信服地指出养生医学具有高度的理性价值,他认为身体健康的人不应受医生的左右。[5]有关养生法的文章是以确保这种自主性为目的的。要避免经常去看医生——因为这通常是不可能的,也不是人们希望的,人们必须要有一种常备的医学知识。这就是阿雷泰提供的建议:年轻时,人们要充分掌握生存和长寿的知识。在日常情况下,他的健康建议是:"对于大家来说,要达到经常为自己提供有利健康的建议,不仅要学习其他科学,还要学习医学,听从这门艺术的戒律,这是有用的,或者说是必要的。因为我们不会每日或每夜需要医生。因此,我们散步、我们坐着、我们热情洋溢、我们洗澡、我们吃饭、我们喝水、我们睡觉或醒来,一句话,无论我们做什么,在整个生命过程和不同的地位中,我们需要有关这种有用的和方便的生命享受方面的建议,否则,总是事无巨细地向医生说出一切,不仅累人,而且也是不可能的。"[6]在此,我们轻易地认识到自我实践的本质原则之一:为了控制自我,要用一种"乐于助人的话语"武装起来,人们很早就要学会这种话语,经常重复和思考它。医学"话语"就是如此,它规定了每个时候哪种养生法是好的。

理性的生活不能没有"健康的实践"(hugieine pragmateia on techne),它构成了日常生活的永久框架,让人可以在任何时候知道做什么和怎么做。它包含着一种对世界的医学感知,或者至少是一种对生活空间和环境的医学感知。周围情况的各种要素被看成带有对健康有利的或不利的影响。人们认定在个人与周遭之间有着干扰现象,它使得事物之间的某种格局、某种事件和

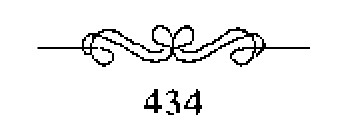
137

138



某种变化会给身体带来有害健康的影响。反过来，某种虚弱的体质也会得到某种环境的帮助或破坏。因而，人们经常对周围情况进行详尽的置疑，有分别地对与身体相关的周围情况进行评估，认为身体变得脆弱也与周围情况有关。我们可以援引安蒂洛斯对家、它的建筑、取向和布局的不同医学“变量”的分析作为例证。其中每一个要素都有着养生的或治疗的意义。一个家有着一系列的房间，它们对于各种可能的疾病都有着有害或有利的影响。底层的房间对危急病人、咯血病人和头痛病人是有好处的；楼上的房间有利于患粘液病的人；朝南的房间对病人都是好的，除了专门需要寒冷气温的病人之外。朝西的房间则不好，因为它们在早上是阴暗的，到了晚上又会引起头痛。刷上石灰的房间白得耀眼，会让狂躁病人做噩梦的。石墙则过于寒冷，惟有砖墙是最好的。⑦

不同的时间——白天、季节和时期——同样也有着各种医学意义。一种细心的养生法应该能够精确地确定各种时间的关系和各种对自我的关切。以下是阿泰内针对冬季提出的建议：在城邦和家中，要寻找有屋顶的和温暖的地方，穿上厚厚的衣服，“呼吸时要用衣服的一部分遮住嘴”。至于饮食，要选择“能让周身发热和溶化受寒而冻结的和变稠的体液的食物。饮料包括蜂蜜饮料、蜜酒、白色芬芳的陈年葡萄酒，还有可以吸收一切湿度的饮料。但是，要减少饮料用量；干的食物将易于制作、发酵、烘烤和保持干净，要把它与茴香搅拌在一块。要吃蔬菜、芦笋、韭葱、煮熟的洋葱和辣根菜，要吃各种鱼，它们易于被身体各部分吸收。要吃肉类、家禽、山羊和小猪，要吃用胡椒、芥末、芝麻和醋搅拌在一起的调味品。还要进行相当强烈的运动、屏息、相当严格的擦身，特别是在火边的擦身。此外，在游泳池或小浴缸里洗热水澡也是有好处的，等等”。⑧相比之下，夏季养生法在



细致方面也毫不逊色。

这种对环境、地点和时间的关注要求一直关注自我、关注人的状态和举止。塞尔斯曾告诫那些特别脆弱的公民和学者(litterarum cupidi)要保持高度警惕：若是消化得不错，一大早就应该起床；若是消化不良，就要休息；若是不得不立即起床，那么回来后还应该再睡一觉。若是没有完全消化，那么就要睡个好觉，即"不要劳动、锻炼、也不要做事"。早上起来，"若是小便先是白色，后呈淡红色，那么第一种颜色表示正在消化，另一种颜色则表示消化已经完成"。这样，人就知道自己是健康的。如果白天事务繁忙，那么一定要留一点时间来恢复身体(curatio corporis)。人应该进行的锻炼有"高声朗读、背上武器、打上背包、跑步、散步，而且在不平整的地上散步更有好处，因为上坡和下坡使身体产生各种运动，是很有好处的，除非身体虚弱到了极点。散步比练单杠更有益身心，更有气派。若是头脑吃得消，那么在太阳下散步要比在阴影下散步更好；不过，在墙壁的阴影和树影下散步则比在屋顶下散步要好得多。此外，直线散步比走曲线要好"。"在太阳下或在火旁，锻炼后要抹油，或者是在最高的、最明亮的和最宽敞的屋子里洗澡。"[9]

总之，值得注意的是，养生法的全部论题在古典时代结束之后仍然继续存在，它的各种一般原则仍然没有变化，最多是变得更加丰富、详细和精练。它们把生活的范围收得更紧，从那些想知道究竟的人的眼里看来，它们引起人们对身体更加警惕。我们不难发现，在塞涅卡的书信或在马克·奥勒留与弗罗东的通信中，他们对自己日常生活的回忆见证了这种关注自我和自身肉体的方式。这种方式得到了极大的强化，远远超过了根本的变化；它表明了人们对身体的担忧大大增强了，但不是要贬低肉体。而且，对于人们所关注的各种成分的评价尺度也发生了变



化，但是却不是另一种把自我看成物质个体的方式。

在这一以关注身体、健康、环境和周围情况为显著标志的范畴里，医学提出了各种性快感的问题：即它们的本质、机制的问题，它们对机体是否有利的问题，还有它们应当遵循的养生法的问题。[10]

一、伽 利 安

14

1．伽利安对“快感”（aphrodisia）的分析是在古代有关死亡、不朽和生育的关系论题中展开的。对于他以及整个哲学传统来说，两性分别的必要性、两性相互吸引的强度和生育的可能性都缺乏永恒性。这就是《论各部位的功用》[11]一书的一般解释。大自然在创造过程中，遭遇到了一个障碍，即一种内在于它的目的之中的不兼容性。为了完成一个不朽的创造，它费尽了心机。然而，它所使用的材料却使它无法成功。它无法用一种“不腐败的”材料来构成动脉、神经、骨头、皮肤。伽利安指出，在创造活动（demiourgema）的核心中存在着一种内在的限制，即一种“标准”，这归因于创造所追求的不朽与所使用物质的可腐败性之间的一种不可避免的不一致。创建自然秩序的逻各斯在城邦缔造者那里是微不足道的：城邦的缔造者能够把人们都集合到一个社群之中，但是若是他不知道怎样让这一个城邦在第一批公民死亡之后继续存在，那么这一社群就要消失——将要灭亡。要克服这一根本的困难，有一种手段是必要的。伽利安的用词既是连贯的又是富有意义的。为了确保对人类的拯救和保护，应该寻求帮助，斟酌方法（boetheia）、找出步骤（techne）、使用诱饵（delear）。

14

简言之,必须善用巧妙的办法(sophisma)。[12]为了顺利达到创造的逻辑结果,造物主在构造各种生物和赋予它们自我繁衍的方法的同时,必然会确定一条诡计:一条逻各斯的诡计,它主宰着世界,以便克服构成这个世界的材料的不可避免的可腐败性。

这一诡计使用三种要素。首先是被赋予所有动物的和用来生育的各种器官。其次是不同寻常的和激烈的快感能力。最后是灵魂中利用这些器官的欲望(epithumia)——惊人的和无法言说(arrheton)的欲望。因此,性"技巧"并非简单地在于一种细致的解剖结构和经过精心安排的各机制之中,它还存在于它们与一种快感、一种欲望的结合之中,其独特的力量是"语言无法表达的"。大自然为了克服它的计划和所使用材料的可腐败性之间的不一致,在生物的身心之中置入了一种不同寻常的动力(une dunami extraordinaire)原理。

深知创造实体及其局限的造物原理聪明地发明了这种激发机制——这种欲望"刺激"(伽利安在此继承了喻指不可控制的欲望冲动的传统意象[13])在这一锋芒的影响下,即使是无法理解大自然的理智目标的人——因为他们年轻,因为他们不理智(aphrona),因为他们没有理性(aloga)——也明白了。[14]对此,各种活跃的快感提供了一个理由,实践它的人没有必要认识它。

2. 伽利安的性行为生理学还带有先前传统的某些基本特征。

首先,男人与女人的这些行为具有同构性。伽利安认为这一同构性是以这两种性别具有相同的解剖器官的原则为基础的。他说:"从外面反复考虑女人的各种器官,转而从内部思考男人的各种器官,你将会发现两者之间完全相似。"[15]他认为女人那里也像在男人那里一样,会有精液的排出,不同之处在于这种体液的产生在女人那里较少完美性和完整性:这一点说明了

它在胚胎的形成中起着较小的作用。

我们在伽利安那里还发现了贯穿、震撼和淘空身体的排精的高潮过程的传统模式。然而,他用自己的生理学术语所作的分析值得注意。它有着双重效果,一方面把性行为的各种机制与整个机体非常紧密地联系在一起,同时又把性行为变成个体健康及其生活参与其间的一个过程。这样,它在把性行为纳入一个连续的和稠密的生理学网络时,已经在性行为之中埋下了潜在的危险。

这一点非常清楚地出现在人们所说的欲望和快感的"生理学化"之中。《论各部位的功用》一书的第 14 卷第 9 章中提出了这样一个问题:"为什么一种非常强烈的愉悦会依附在生殖器官的享用上呢?"一开始,伽利安就抛弃了欲望冲动和强度可以简单地通过诸神的创造意志与性行为联系起来,从而作为推动人进行性活动的动机的观念。伽利安并不否认创造者的力量足以形成这种推动我们的活力,而是要指出它不是作为补充品而附加给灵魂的,它完全是作为身体机制的结果而被纳入灵魂中的。欲望和快感直接就是肉体结构配置和过程的后果。其终极目的——它是各种生育的继续——是通过一种物质原因和一种器官配置得以继续的。"若是这种快感和愉悦存在于动物之中,那么这不只是因为创造人的诸神想给他们激发起性交活动的一种欲望冲动,或者达到愉悦的高潮,而且是因为他们利用这些物质和器官来获得这些结果。"[16]欲望不是一种简单的灵魂活动,快感也不是一种附加的额外补充。它们都是压迫和突然排泄的后果。伽利安在这一机制中发现了多种快感的因素。首先是体液的累积,其本性在于体液的增多产生了各种活跃的感觉。"某种类似于一堆皮下体液所带来的效果的东西产生了,它的活动激起了一阵令人愉快的瘙痒。"[17]还必须考虑到在次要部位和右半

身中由于挨着肝脏及其脉管的多样性而具有的特别活跃的热量。这种热量不平衡说明了男孩子是在子宫的右边孕育的，女孩子是在子宫的左边孕育的。[18]它还说明了右边的各部位更易于成为强烈快感的所在。总之，大自然赋予了这一部位的各器官一种特殊的感觉——尽管功能相同，但是它比皮肤上的感觉要大得多。最后，被伽利安称为"parastates"的源自腺性肉体的更加稀释的体液构成了快感的另一物质要素：这种体液渗透到了性行为所涉及的各个部位，让它们更加柔和，从而感受到快感。因此，全部的器官配置和生理学的安排就把快感及其过剩的精力(huperoche tes hedones)都纳入肉体及其各种机制之中，它们无法抵制这种过剩的精力，因为快感正是"所欠缺的东西"。[19]

但是，若是快感的滋生是明确的，那么性行为就真的是通过它操纵的各种要素和它引发的各种后果而涉及整个身体。伽利安不像《论生育》的希波克拉底式的作者那样，认为精液是从血液的振动中形成的；也不像亚里士多德那样认为，它构成了消化的最后状态。他认为精液中有着两种成分的结合：一是在输精管的曲张中发生的某种血液"消化"的产物(正是这种缓慢的消化逐步地让它着色和浓厚起来)，二是空气(pneuma)的出现，后者鼓起了各个性器官，并且企图猛烈地逸出肉体，在射精时从精液中释放出来。然而，这一空气是在复杂的大脑迷宫中形成的。当性行为发生时，当它抽出了精液的空气时，它震动了身体的主要机制，其中所有要素都"像在大合唱中一样"相互联系在一起。而且，"由于性交过度，精液被淘空了，睾丸就从重叠的静脉中吸取一切精液；或者，这种液体数量很少，融合在粉红色的血液之中"。这些"被睾丸夺去了精液的静脉有着更激烈的活动，它们从位于其上的静脉中抽取精液，后者又重新从随后而来的静脉中抽取精液，这些静脉则从相邻的静脉中抽取精液。这一抽取

精液的运动在这一传输活动没有蔓延到整个身体的各个部位之前是不会停止的”。而且，如果这一消耗仍然继续，那么肉体就不会简单地被剥夺它的精液，直到“动物的所有部位都被夺去了生气”为止。[20]

3. 由此，我们不难明白伽利安所指出的性行为与癫痫、痉挛现象之间的关系束：即亲缘关系、类似关系和因果性关系。

性行为通过它的机制成为了痉挛大家族中的一部分。《论疫区》一书提出了一套痉挛理论。[21]伽利安认为痉挛过程与任何一种自愿的运动在本性上并无二致，差异在于神经对肌肉的不是以意愿为根据的，而是以某种干燥（它把神经拉紧成像曝晒后的绳子）或肥大（它在使神经膨胀的同时缩短了神经，极大地绷紧了肌肉）的状态为根据。性行为引起的痉挛正是与这最后一种机制相关的。

在这一痉挛的大家族中，伽利安发现了在癫痫与性行为之间存在着一种特殊的相似性。他认为，癫痫是由塞满稠密体液的大脑充血引起的，从而造成了源自气室的管道被阻塞。气体就因为这一淤积而受到束缚，它企图逃逸，“正像当它与精液一起堆积在睾丸之中时竭力逃脱一样。这一企图源于我们在各种癫痫发作或各种快感高潮中不同程度地观察到的神经与肌肉的振动”。

最后，在快感高潮与痉挛发作之间有着一种基于这种或那种方向的因果关系。癫痫痉挛可以在性器官中引起痉挛。伽利安在《论各部位的功用》中指出：“各种严重的癫痫和被称为淋病的疾病可以告诉我们对性交活动有影响的这种痉挛对精液的排泄有多大的影响。实际上，当严重的癫痫发作时，整个身体和各生殖部位都受到一种强烈痉挛的折磨，并有精液排出。”[2]与此相反，不在恰当的时机里求诸性快感，在逐步引发干燥和最严重

的神经紧张的同时,可能带来各种痉挛型的疾病。

在伽利安的理论大厦里,各种快感依次出现在三个方面,它们首先深深地扎根于神恩的秩序之中:当造物者的智慧赶来夺回它的力量,以便超越它面临的死亡限制时,它们就出现了,并受到控制。另一方面,同时通过对快感过程的精确的机体定位和它们在确保身体的统一性的整个气体结构中产生的各种影响,它们被置入与身体相关的复杂的和恒常的互动之中。最后,它们身处于与一系列疾病有亲缘关系的广大领域之中,其中它们保持着各种相似关系和因果关系。在伽利安的分析中,从生育宇宙学到痉挛性排泄的病理学之间有着非常清晰的连贯性;从各种快感的基础到它们的本性,他分析了构成它们内在本性和让它们感染上种种可怕疾病的各种棘手的机制。

二、它们是好还是坏呢?

这种在性快感问题上表现出来的医学思想的模棱两可性,并非只有伽利安才有,尽管在他这里表现得更加明显,它反映了至今尚存的公元1世纪和2世纪的医学论著的本质。更确切地说,这不是模棱两可性,而是双重性:因为它涉及的是相互交织的两种对立的评价方式。

在肯定的评价方面,首先是对精子和精液的肯定,它们是成长的珍贵实体,而大自然在安排人体时对成长又是相当小心。这种实体接受和传递着生命中最强大的东西,它使人可以避免死亡。它在男性中表现出了它的一切力量和完美。正是它给予

了男性的优越性。它“对健康、身心的活力和生育”都有贡献。[23]男性的优越性就在于他是产生精液的动物。还有对性行为的评价。为了性行为,男女两性身上的各种器官的排列是煞费苦心的。性交是自然的事情;不能认为它是邪恶的。埃费斯的鲁弗斯的话反映了一般的看法,他说性关系是一种自然行为,因而它本身不可能是有害的。[24]

但是,可以说它的可能性和根据是有效的。因为一旦产生了性关系,它的展开过程和内在的方式被认为是危险的。之所以危险,是因为它消耗了这种珍贵实体,但是一旦这种实体累积起来,又会这样做,它失去了精液聚集起来的全部生命力量。此外,还因为这一过程是与疾病联系在一起的。阿雷泰的说法可以说明这一问题。他说,性活动“带有”让人衰老的恶心“征兆”(sumbola)。[25]卡埃利乌斯·奥莱利阿鲁斯逐条比较了性行为的展开过程和癫痫的发作过程。他发现了一些相同的阶段:“肌肉的搅动、喘气、出汗、眼珠转动、脸现红斑,然后是脸色苍白,最后全身虚脱。”[26]这就是性快感的悖论所在:大自然赋予它们的崇高使命、它们传递并且因此失去的实体的价值——正是这一切把它们与罪恶联结在一起的。当然,公元1世纪和2世纪的医生们既不是第一批、也不是惟一一批阐述这种双重性的人。但是,他们围绕着这一双重性,描述出了一种比以往更加丰富、复杂和系统的病理学。

1. 性活动的病理学是围绕两个要素被建立起来的。这两个要素显示出了性行为危险性的一般特征:不自觉的紧张冲动和让人虚脱的不断消耗。

一方面,存在一种持续亢奋的疾病,它在性行为中无限制地延续着亢奋的机制。在这种疾病的男性版本中(这种疾病又被用来指淫狂症或阴茎异常勃起症),所有安排性行为和射精(紧

张、搅动、加热)的机制都联为一体,不断地相互维持,无论是否有精液排出:这是一种不会消失的性亢奋。病人处于持续痉挛的状态之中,经受着各种激烈的发作,非常接近于癫痫。阿雷泰的描述可以作为例证,它见证了这种奇怪的疾病是怎样被审视的,其中性活动可以说专注于自身,既没有时间也没有分寸。它的痉挛的和癫痫的本性在此暴露无遗。“这种疾病让阴茎勃起……这种疾病是一种无法满足的性交欲望,连饱满的激情也无法节制它。因为勃起在最多种多样的愉悦之后还继续着;所有神经都会痉挛,肌腱、腹股沟和会阴也会膨胀。各个性器官都热辣辣的和痛苦不堪的。”这种持续状态被一阵阵发作凸现出来。于是,病人们“在他们的言行中”毫不顾忌“廉耻和节制……他们呕吐,满嘴的泡沫,好像公山羊热得直吐口沫一样;他们也有这种热乎乎的气味”。他们的精神陷入疯狂,只有到了极限,才会恢复正常。[27]对于淫狂症,伽利安在《论疫区》的论著中作了一种非常有节制的描述:“阴茎异常勃起是整个阴茎在长度和周长上的增大,既没有性激动,也没有增加自然的热量,好像在仰卧的人身上所发生的那样。简言之,这是一种阴茎的持续增大。”[28]在伽利安看来,这种疾病的原因必须从勃起的机制来理解。因而,必须在“动脉的各个膨胀口”或在“神经中普纽玛(即空气)的产生中”去寻找原因。实际上,伽利安承认这两种原因以及它们在症状变化中的联系;但是,他喜欢经常指责动脉的膨胀,在他看来,这是一种比“海绵状神经中”的普纽玛更加常见的现象。这种疾病要么出现在那些“精液太多”的人和那些违反习惯而“摒弃性交”的人那里(除非他们找不出办法来“在许多活动中消耗掉血液中多余的东西”),要么出现在那些在实行节制的同时回想起某些景象之后的性快感或回忆从前的性快感的人那里。

有时，人们还提到女人中的淫狂症。索拉努斯在她们中碰到同样的一些症状。它们表现为一种“各生殖器官的瘙痒症”。染上这种病的女人们“非常冲动地”要求进入性行为中，“但是在她们之中羞耻观念却深深地扎下了根”。[30]但是，毫无疑问，在女人这一边，正是歇斯底里症很好地表现了因各性器官过度紧张而引起的疾病。总之，伽利安以这种方式描述了一种他不愿看到其中有子宫移动的疾病。可以让某些人相信的一些变动是指干燥的器官沿着膈膜上去寻找它缺乏的潮湿。伽利安认为，这些变动要么归因于月经来潮，要么归因于精液来潮：血管阻塞引起了扩张和缩短，这样就在子宫中产生了一种牵引作用。但是这不是说这一过程引起了所有其他的症状。如果说它们都出自自生的体液来潮，那么这或者是当各项法则都被悬置起来时，或者是当女人中断了她的各种性关系。我们可以看到，寡妇们的歇斯底里症正是源自于此，“尤其是在寡居前受到很好节制、生育力强和往往利用接近男人的方式的女人们，她们都被剥夺了这一切”。[31]

病理学的另一极是由无限制的消耗构成的。希腊人称之为“gonorrhee”（淋病），拉丁人称之为“seminis effusio”（精液外泄，亦指淋病）。伽利安是这样来界定它的：“精液的一种不自觉的排泄”，或者“更确切地说，精液在人没有意识到的情况下的一种频繁外泄，而且在整个过程中无阴茎勃起”。淫狂症伤害到了阴茎，而淋病则影响到输精管，它破坏了输精管的“来潮能力”。[32]阿雷泰在《论慢性疾病的各种症状》中用了很长篇幅，说它是淘空生命根源的东西，产生了三种后果：使身体完全虚脱、未老先衰和女性化。“年轻人若是感染上这种疾病，那么身体习惯上就带有衰老的特征。他们变得疲惫、无力、没有勇气、迟钝、愚蠢、消沉、驼背、无能、面色苍白、娘娘腔、吃饭不香、浑身冰凉、四肢

沉重、双脚冻僵、极度虚弱,一句话,几乎完全瘫痪了。这种疾病在好些人那里是逐步趋向瘫痪的;一旦大自然在生殖原则和生命源泉方面被削弱了,神经力量又怎样才不会被感染呢?因为有一种活跃的精子让我们表现出了男子气概、勇敢、充满热情、多毛和强壮,让我们说话声音洪亮,让我们富有活力地进行思考和行动:这些就是到了青春期的人。与此相反,那些缺乏这种生命体液的人是满脸皱纹的、虚弱的、声音沙哑的、没有胡须的、没有体毛的和娘娘腔的。"[32]与淋病相关的是男性气质和与性别一起消失的生命原则。由此,可以得出传统所强调的一些特征。这是一种可耻的疾病:因为它经常是由数量过多的性行为引起的,但是也是由它所产生的非男性化造成的。这是一种最终置人于死地的疾病。塞尔斯说,它在很短的时间里让病人因耗尽体力而死亡。[33]这种疾病不仅对个人是致命的,而且对他的后代也是致命的。[34]

2. 公元头两个世纪的医学让各种性活动超出了它们的病理学领域,进入一种复杂的发病学的十字路口上。一方面,各种性活动在它们恰当的展开和实现过程中易于受到许多不同因素的影响:有个人的体质,有气候和一天的时辰,有所吃的食物、它的质量和数量。它们是非常敏感的,稍微一点偏差和疾病都会有干扰它们的危险。正如伽利安所说的,要利用性快感,就必须置身于一种中等状态,达到一切可能的机体变化的临界点:"不要太满,也不要太少",避免"劳累、消化不良和所有可能危及健康的东西"。[35]

但是,假如各种快感构成了一种十分脆弱和不稳定的活动,那么它们反过来对所有机体有着巨大的和广泛的影响。若是人们在享用性快感时犯了时间上的或手段上的偏差,那么性快感就会产生一系列的痛苦、苦恼和疾病,而且这个名单实际上是开

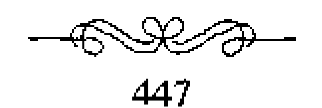
放的。伽利安指出:“不难认识到,各种性关系造成了胸脯、肺部、头部和神经的疲劳。”[36]鲁弗斯列出了一张滥用性关系的后果表格,其中有消化不良、视力和听力下降、各种感官的普遍弱化和记忆力丧失,有痉挛、关节疼痛、胸痛,有口疮、牙痛、喉炎、出血、各种膀胱疾病和腰子疾病。[37]在歇斯底里的问题上,伽利安遭到了一些人的反对,反对者无法相信如此众多、广泛和冲动的症状可以归因于少量体液的来潮和变化,而且这点体液是在性关系中断之后留在体内的。在作答中,伽利安把腐败精液的有害力量比作人们在大自然中观察到的一些剧毒的力量。他说:“在被毒蜘蛛咬伤之后,虽然毒液很少,并且是通过一个很小的小孔渗入体内,但是整个身体立即就得病了。”蝎子的毒效还更加惊人,因为最剧烈的症状立即就表现出来。然而,“它咬人时所释放出来的东西要么非常少,要么完全没有,而且它的毒刺似乎没有刺出。”海里的泡鳐也是一个例证,说明了只要接触一次,“少量的物质就能产生一些重大变化”。伽利安总结道:“若是大家同意毒液之类所产生的各种疾病是通过在我们体内生成来控制我们的,那么对于腐坏变质的精液在有可能感染疾病的身体内产生各种讨厌的症状,就没有什么值得大惊小怪的了。”[38]器官、体液和性活动同时构成了一种对一切可能干扰机体的东西特别敏感的接受表面,和一个旨在身体内引出一长串多样症状的十分强有力的和主动的中心。

3. 性活动恰好是治疗效果和病理后果的来源。它的双重性使得它在某些情况下易于治愈,而在另一些情况下则要引起疾病;但是要确定它将会产生哪一种后果,却并非总是一件容易的事。对于个人的体质来说是如此,对于身体的特殊环境和暂时状态也是如此,大家一般都会赞同希波克拉底的教导,即“性交是战胜粘液疾病的最佳手段”。鲁弗斯的解释是:“病后极其

消瘦的个人通过性交得到了很好的恢复。一些人原来呼吸不畅，现在则呼吸方便，其他人则又有了曾经丧失的食欲，还有一些人则不再遗精了。”[39]他还认为当灵魂受到困扰并且需要通过肉体来清除困扰它的东西时，排泄精液对灵魂有着正面的效果。即性交消除了各种固执的观念，平息了激烈的怒气。这就说明了为什么没有治疗忧郁和厌世的十分有效的药物。伽利安还把许多治愈身心的效果归于性交：“这种行为容易使灵魂平静，它让忧郁的和狂躁的人变得更加理智，让恋爱的个人减少了过分的热情，即使当他与另一个女人性交的时候。更有甚者，那些生育时凶猛的动物，在性交之后，性情也会温和一点。”至于它们对于身体的效果，伽利安从以下事实中找到了一个证据，即经过一次性交活动，原来“没有胡须的、矮小的和娘娘腔的”男童变得“多毛、雄伟和有男子气概了”。[40]

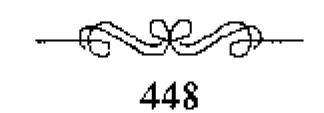
但是，伽利安还强调了根据主体的不同状态性交可能产生的相反的效果。他说：“性交让体力弱小的人非常虚弱，而那些体力未受损害的人和受到粘液影响而得病的人却不会被性交击倒。”“它暂时会让体弱的人感到热乎乎的，但是很快它又让他们发冷。”还有一些人“年轻时在性交之后变得虚弱了，而另一些人却因为没有性交习惯而感到头发沉、焦虑不安和虚火上升，既没胃口又消化不良”。[41]伽利安甚至提到，对于某些体质来说，排泄精液会引起一些疾病或痛楚，但是保存它却是有害的：“某些人有着充沛和炽热的精液，不断想要有所排泄；但是一旦排泄，人又会感到胃孔松弛，整个身体像是被淘空和榨干一样虚弱。这些人开始消瘦，眼窝深陷，若是因为在性交后会产生这些事情而摒弃性交，那么他们会感到头部和胃部不适，想呕吐，而且他们不会从这一节制中得到任何重要的好处。”[42]

围绕着这些正面的或负面的影响，产生了好些有关某些具



体问题的争论。例如遗精问题。鲁弗斯转述了那些认为睡眠期间的遗精是“不太危险的”人的观点。但是，鲁弗斯反对这种认为“遗精使在睡眠中已经放松的身体更加松弛”的看法。[43]而且，伽利安发现那些因为性交的有害后果而摒弃性交的人在睡眠中遗精时并没有身体松弛的现象。[44]关于儿童的痉挛及其在青春期时的消失的争论无疑是更重要的事情。人们通常根据射精与痉挛之间的类似，承认幼童的痉挛会在第一次性交之后得到治愈。鲁弗斯的论点是，当人到了青春期，性行为将结束癫痫和头痛。[45]某些医生建议把这些儿童的初次性交的年龄提前，以便治愈这些痉挛。阿雷泰批评了这种方法，因为它破坏了大自然关于适当时间的配置，因为它产生或延长了它想避免的疾病。提出这些建议的医生们“忽视了大自然是在一定的时间里根据各种适当的变化作出补偿的；因此，它为每个年龄段都准备好了精液、胡须和头发所必需的分泌作用。哪位医生可以根据原则产生这些变化呢？这样，人们就撞上了想要避开的礁石，因为人们发现，想要性交佳期过于美好的人受到了这种触礁的惩罚”。[46]实际上，如果痉挛在青春期里消失了，那么这不是因为性快感的锻炼，而是因为在体液平衡和作用上的一种一般的变化。

4．但是，最重要的无疑是认为性节制具有正面的影响。医生们确实指出了在节制实践中可能连续出现的麻烦，但是，他们在那些习惯经常性交的人身上观察到了它们，其中，中断性活动会突然改变养生法。这就是伽利安在论著《论疫区》中讨论的情况。他针对的是一位中断以往的所有习惯并且摒弃性活动的人。[47]人们还在那些精液受到必须让它排泄的体质影响的人身上看到这些麻烦。伽利安还发现在受到这一排泄影响的人中间，一些人变得“迟钝和懒惰”，其他人则“毫无理由地性情暴躁和沮丧”。在这些观察的基础上，他原则上认为“精液的蓄积对



于年轻力壮的个体来说是极其有害的，他们的精液都是丰富的自然体液（并非完全都是无可挑剔的），他们在生活中很少闲暇的时间，而是非常频繁地性交，而后又突然保持性节制了”。[40]因此，节制一切性关系对于身体是有害的，这并不是在每个人身上都应验的普遍事实，而是某些特定的身体状况或生活习惯的后果。其中，在身体中保存精液物质的节制是没有理由被视为一种罪恶的。

对于男人们来说，精液公认的最高的生命价值长期以来让人们认为运动员的严格节制具有正面的影响。有一个例子经常被引用，这就是伽利安的一位病人决定节制一切性活动，但是他没有考虑到他至今所过的是一种完全不同的生活，而且这种节制的种种后果是无法比较的。阿雷泰描述了精液这种“生命体液”的种种有益的后果——它让男人具有阳刚之气、勇敢、神采飞扬、强壮，它让男人声音雄壮，行动充满活力；他还原则上认为为“保存精液”而节制的男人是“强壮的、勇敢的、大胆的，以致不怕与最凶猛的野兽较量”。他引证了运动员或动物的例子，他们（或它们）因为保存了精液而更加强壮有力。因此，“原本最强壮的人由于不知节制（akrasia）就会比最虚弱的人还不如；而原本最虚弱的人因为懂得节制（enkrateia）就会比最强壮的人（kreittones）还要强壮”。[41]

与此相反，女人们的节制价值不易确定，因为她们在社会和生理学方面都被认为是以婚姻和生育为目的的。然而，索拉努斯在《论妇科病》中提到了当时关于贞操利弊的重要争论的一些论据。批评贞操的人强调体液不流动会引起疾病，而且节制也压抑不了欲望。而赞同贞操的人则强调，女人因此避免了分娩的危险，因为她们不知什么是快感而忽视了欲望，并且在体内保存了精液带有的力量。对此，索拉努斯认为，贞操可能会有一些

不便；他尤其在那些生活在“封闭的寺庙”中和不进行“各种有益锻炼”的女人身上发现了它们。他根据一般规则认为，永恒的贞操对于男女双方来说是有益的。[50]因此，他认为性交在个体的健康方面不可能具有自然的合法性。惟有维持人种繁衍的职责使得这种实践是必要的；这是“大自然的普遍规律”使然，而不是个人养生法的要求。

当然，性节制没有被视为一种职责，性行为也不是一种罪恶。但是，我们由此可以看到，在公元前4世纪的医学思想和哲学思想所明白阐释的各种论题在展开过程中是如何变形的：对性活动后果的模糊性的执著，机体相关性的扩展，对身体的脆弱性和致病能力的强调，对男女双方节制行为的推崇。过去，性行为的危险在于不由自主的冲动和无意识的损耗，而现在，它们被描述成人体及其功能完全虚弱的后果。

根据这些条件，我们不难明白快感养生法在个人生活的管理中可能具有的重要性。对此，鲁弗斯有一个值得注意的说法，他明白无误地把性行为的危险与自我关注的基本原则联系起来。他说：“那些沉溺于性关系中的人，特别是那些没做许多准备就沉溺于此的人，必须比其他人更严格地关心自己。要想自己保持最好的身体状态，那么他们要少受这些性关系的有害影响(he ek ton aphrodision blabe)。”[51]

三、快感养生法

因此，性活动应该遵循一种极其小心的养生法。但是，这种养生法是与一种旨在界定“自然的”、合法的和可以接受的实践

形式的规范系统非常不同的。值得注意的是，在这些养生法中，几乎没有谈到人可能进行的性活动的形式和自然反对的性形式。例如，鲁弗斯顺便提到过与男童的关系。他还暗示了伴侣之间可能采取的姿势，但是，这是为了立即揭示有多少的危险，它们要求耗费比其他人更多的力气。[52]而且，这些养生法的"让步的"特性要比"规范的"特性更值得注意。在列举了性活动的各种致病后果(如果性活动过度了，并且不合时宜)之后，鲁弗斯提出了他的养生法原则："只要稍微考虑一下活动的时机、所采取的措施和完成活动的人的健康结构，就会明白这些性活动在一切关系中并不是绝对有害的。"[53]这也是伽利安有保留的希望，即人们并"不完全反对那些有性关系的人"。[54]最后，这是些环境养生法，它们要求非常小心地确定最少干扰性活动的条件，以及性活动最少影响平衡整体的条件。它包括四种变量：有利于生育的时机变量，主体的年龄变量，时刻变量(季节或一天里的时辰)，个人体质的变量。

1. 快感养生法和生育。若是不采取一定量的预防措施，人是无法得到一个好的后代(euteknia)的。这是一个十分传统的主题。怀孕时的放荡会传给后代。这不仅是因为后代和父母相像，而且是因为他们身上带有生育他们的行为特征。我们都记得亚里士多德和柏拉图的劝告。[55]性行为根据其生育目的，要求许多关心和一种精心的准备，这是罗马帝国时代各种医学养生法中常见的一个原则。它们首先规定一种长期的准备工作。这就是让身心准备好生育或在个人中保存必须传递给精子和胚胎的各种特性。必须把自己塑造成所要生的那个孩子的样子。奥里巴斯援引的一段阿泰内的话非常清楚地说明了这一点：打算生孩子的人必须让身心处于最佳状态。换言之，灵魂必须是宁静的，完全摆脱了痛苦、疲惫的困扰和其他疾病，身体则必须是

柔洁的，没有受到任何性交的损害。[56]此外，还必须进行相应的准备工作：一是节制，其间精液不断增加、汇集，有了力量，而冲动则获得了必要的活力（过于频繁的性交会阻碍精子达到获得它所有力量的饱和程度）；二是相当严格的食物养生法，即不要吃太烫或太潮湿的食物，一顿"简便的饭食就会给性交所必需的刺激做好准备，它不应该搞得很丰盛"。还有，不要消化不良，不要喝醉，总之，要净化身体，让它达到性交所必需的清静状态。因此，"庄稼汉在清除所有杂草之后才在田里播撒种子"。[57]提供这些建议的索拉努斯不相信那些为了优生而规定要等到满月之时的人。关键在于选择"个人感到十分健康愉快的时候"。这里既有生理学的原因（出现在身体中的有害体液有阻止精子在子宫中着床的危险），也有道德的原因（胚胎受到生育者的影响）。

当然，在女性周期中，存在着一个最有利的时机。根据很古老的隐喻（它在基督教中也有着漫长的机运），"并非所有的季节都适宜于播种，同样，并非所有的时候都有利于通过性交活动把精子射人子宫"。[58]索拉努斯认为性交的最佳时机是在月经刚刚结束不久。他的论证是基于食欲隐喻的（不过，这不是有关他个人的）：[59]子宫是空虚的，它要消费，它要进食，时而是血（正常时间里），时而是精液（这就是受精）。要成为生育者，性活动必须在有利的时机里依据这一营养韵律进行。不要超前，"因为吃饱的胃会排出过多的食物，会呕吐和排出一切摄取物，充满血液的子宫也是如此"。不要在月经来潮时性交，因为月经来潮是一种自然的排泄活动，若是性交，精液会有被排出的危险。也不要在月经一结束后就性交，因为子宫干燥和冰凉，不在受精的状态里。最佳时机是当"月经正在结束的时候"，因为子宫此时尚带血，热乎乎的，"因此吊起了受精的欲望"。[60]这种在排泄之后又重新出现在身体之中的欲望，让女人想要性交。[61]

但是，这还不够。要想受精的条件好，要想后代拥有一切可能的素质，性行为必须注意某些预防措施。对此，索拉努斯说得不太清楚。他只是简单地指出，理智和冷静的行为必须避免一切混乱、一切可能传给胚胎的狂乐，因为胚胎可以说是这一行为的镜子和见证。他说："要想胎儿不受到奇怪的狂乐的精神污染"，应该"让女人有节制地性交。通常，孩子们与父母不仅在身体上有极大的相似性，而且在精神上也是如此。要想让胎儿不像一个狂热的醉鬼，那么保持绝对的宁静是必要的。"[62]最后，在怀孕期间，性交必须是非常有节制的：在初孕时期要彻底杜绝性交，因为性交"让整个身体都运动起来了，但是子宫及其周遭需要休息，像胃一样，当受到震动时，它会吐出胃食的"。[63]然而，像伽利安等一些人却认为在怀孕期间必须有节制地恢复和进行性交。他指出："怀孕妇女不必完全杜绝性交，也不应该不断性交，因为对于有节制生活的女人，性交是十分困难的，而对于热衷经常性交的女人，会生下体弱的孩子来，甚至出现流产。"[64]

因此，存在着一种对性快感的管理，其根据和存在的理由就在于为养育后代做好准备。这并不意味着只为了生孩子才有义务进行性交活动。若是各种可能的受精条件被精心确定，这不是为了用它们来确定合法性行为的限度，而是一种有益的意见，让人关心他的后代。如果这成了一种重要的担忧，那么它是生育者面对后代时可能具有的职责。这也是一种对于他们自己的义务，因为养育一个天赋聪颖的后代对他们是有益的。这些围绕生育的义务界定了一整套可能的错误（同时也是过失）。这些错误为数众多，引入了许多不同的要素，以致极少有成功的生育，于是，大自然就巧妙地弥补这些缺陷，避免各种灾难。因此，伽利安证实有必要采取许许多多的预防措施。尽管许多孩子出生得都很好，但是"生我们的父亲们和给我们喂奶的母亲们却很

少做得好的，他们经常在生育活动中犯错。男女交合，达到了陶醉和飘飘欲仙的地步，他们甚至不知道自己身在何处了。因此，在分娩时，怀孕的果实已经腐败了。此外，还必须提及孕妇的各种错误，如懒得进行有节制的运动，吃得很饱，喜欢发火和饮酒，洗浴过多，不合时宜地进行性活动（akairion aphrodision）。不过，大自然反对如此多的混乱，最大量地进行补救"。农民们在播种土地时是小心的；但是伽利安在发挥苏格拉底的关心自我的论题时又指出，在生活中"毫不重视自己"的人是不会关心自己的后代的。[59]

2．主体的年龄。享有性快感既不应该延续得太晚，也不应该开始得太早。一旦人老了，再完成各种性交活动是危险的：它们将淘空身体，让它无法再生那些已被排出体外的要素。[60]但是，它们对于非常年轻的人也是有害的。它们抑制了发育，干扰了青春期各种性征——它们是身体中各种精子要素的发展结果——的发展。"没有什么像过早地滥用性交一样妨碍身心的完善的。"[61]伽利安也说："许多年轻人都因为滥用大自然规定的时间进行性交而受到无法治愈的疾病的袭击。"[62]那么，什么是这一"规定的时间"呢？青春期的各种性征是否出现于此时呢？所有的医生都认为男孩子的青春期在14岁左右。但是，他们又都认为不应该这么早地进入享用性快感的阶段。当然，他们也没有明确表示人到了多大年纪才能开始性交。无论如何，必须过好些年之后，让身体产生精液，最好不要排泄它。由此，一种旨在确保青少年节制的特殊养生法就是人们所必需的了。医生们遵照传统，规定了一种进行强烈身体锻炼的生活方式。阿泰内指出："由于精液是从这一年龄（14岁）开始出现的，而且年轻人又有强烈的欲望激发去性交，因此，他们必须进行大量的体育锻炼，以便让身体立即疲惫，这样他们可以从一开始就去除他们

的欲望。”[69]

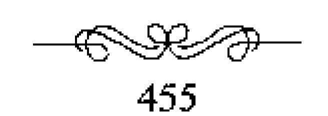
女孩子的问题则有点不同。早婚的实践无疑促使人们认为一旦有了正常的月经来潮，女孩子就可以进行初次性交和分娩。[70]这就是索拉努斯的观点，他建议要以机体的标准而不是以女孩子的感觉来确定结婚的年龄，因为受过教育的女孩子可能在身体发育好之前已经有了这种感觉。“在成为新生儿的胚芽之前，要有种子”，当女人的身体尚未达到这一功能所必需的成熟度时，这是有危险的。因此，她最好在月经来潮之前保持童贞。[71]其他医生所提的时间要更晚些。对此，埃费斯的鲁弗斯认为在18岁前怀孕对母子都没有好处。他提醒人们注意这一年龄是很久以前赫西奥德建议的。他还认为，这一年龄——在某些人看来是太晚了——在古代并没有什么以后可能出现的弊病，女人们过着一种与男人们一样活泼的生活。正是营养过度和游手好闲给未婚少女们带来了许多麻烦，使她们想通过性交来方便月经来潮。对此，鲁弗斯提出的解决办法是结婚要比较晚（要到18岁），但是，在少女青春期之前，必须要有一套养生法。在儿童时期，女孩子是与男孩子在一块玩的；到了把他们分开的年龄时，人们要赋予她们一种特别细心的养生法：不要吃肉，不要吃太富营养的菜肴，不要喝酒，或者只喝一点点酒，要长距离的散步，进行各种锻炼。而且，必须记住，游手好闲“对于她们是最有害的”，“通过锻炼在运动中消耗热量并且振作精神是有好处的，但是必须是以女人的方式，不要沾上男子气概”。参加包括唱歌与舞蹈的合唱团，看来符合鲁弗斯所说的最好的锻炼方式：“合唱团不只是被发明用来颂扬神灵，而且还可以有助于健康。”[72]

3.“有益的时刻”。性活动的“时刻”（kairos）是许多讨论的主题。从大的时间跨度来看，人们很容易赞同传统的时间安排，

175

176

性经验史



冬天和春天是最好的季节;秋天在某些人看来是可以接受的,在另一些人看来则是要被拒绝的。一般地说,人们认为夏天是要尽可能的节欲。[73]相反,对于每日具体时间的确定,有着不同的考虑。在普吕塔尔克的《桌边闲谈》中所提出的宗教论题[74]之外,时间问题是与锻炼、吃饭和消化问题联系在一起的。最好不要在激烈的锻炼之前进行性交,它会使所需要的体力转向了身体的其他部位。反过来,在做爱之后,沐浴和恢复性的按摩是有益的。在吃饭之前,饿着肚子享用性快感是不好的,因为在这些条件下的性交虽不致让人疲惫,但是会让人没有力气。[75]但是,另一方面,必须避免大吃大喝。消化时刻总是有害的:"这就是为什么夜间的性交是骗人的,因为食物尚未消化;清晨的性交也是如此,因为那时胃中的食物未得到很好的消化,所有剩余物尚未被大小便排出体外。"[76]总之,在适当地用膳之后和入睡之前,或者是午休之前,这时是性交的最有利的时刻。根据鲁弗斯的看法,大自然已经表明了对这一时刻的偏爱,因为这时它赋予身体最强有力的刺激。此外,如果人们想有孩子的话,男人最好是"在吃好喝好之后再做爱,而女人则必须遵循一套柔弱的养生法"。这实际上是要求"一方付出,另一方接受"。[77]伽利安的看法也是如此。他建议人们"在吃饱却不碍事之后"要入睡。这样,这些食物足以营养和增强身体,而睡眠则可以恢复疲劳。而且,这也是怀孕的最佳时刻,"因为女人易于在睡眠中接受精子"。最后,大自然对这一时刻的偏爱就在于激发起人们的欲望。[78]

4. 个人的体质。鲁弗斯提出的一般原则是,适于性交的是那些"多少有点湿热的"体质;相反,性活动对于干冷的体质是不利的。为了维持或恢复人在性快感中所需要的湿热,人最好是遵循一种进行充分锻炼和适当营养的复杂而连续的养生法。围



绕着性活动和为了保持性活动可能损害的平衡，人应该强行选择一种生活方式。喝淡红色的葡萄酒，吃烘干的面包（它的潮湿在准备或调节方面是有益的），是有好处的；在肉食方面，要吃公山羊、小绵羊、小鸡、公鸡、欧石南、山鹑、鹅和鸭子；在鱼类方面，要吃章鱼和软体动物；然后是萝卜、蚕豆、菜豆、小豌豆（因为它们有热量）和葡萄（因为它们湿润）。至于必须诉诸的各种活动，这些包括散步或骑马散步、赛跑，但是既不要太快，也不要太慢；而且不要进行剧烈锻炼，不要像投标枪（它把营养物质都转移到了身体的其他部位）那样摆弄；不要洗太热的澡，不要弄得太热或太冷；不要从事剧烈的劳动；还要避免促使身体疲劳的东西——愤怒、大喜或大悲。[79]

四、灵魂的作用

179 给性快感提出的养生法似乎全部都是针对身体的：它的状态、它的平衡、它的疾病和它的各种一般的或暂时的处境都是规范行为的主要变量。可以说，这是身体为身体制定法则。然而，灵魂有自己的作用，医生们都让它介入其中。因为正是灵魂不断地冒险引导身体超越自己的机制和基本需要，正是它激发人选择不恰当的时机、在可疑的环境中行动，并且对抗大自然的安排。若是人们需要一种非常小心地对待所有生理要素的养生法，那么原因就在于他们想要不断地借助自己的想象、情感和爱情的影响力来摆脱它。甚至开始性交的理想年龄在少男少女那里也受到干扰：教育和习俗可能会引起不合时宜的欲望。[80]

180 因此，理性的灵魂具有一种双重的作用：它需要为身体确定

一套实际上由身体的本性、血压、状态和环境所决定的养生法。但是它只有在对自己做一番工作之后才能正确地为身体确定养生法：即消除错误、减少想象、控制使它低估身体的节制法则的各种欲望。明显受到斯多葛派影响的阿泰内非常清楚地把这一灵魂的自我改造界定为一个好的体质养生法的条件。他说："对成年人恰当的东西是一种涵盖身心的养生法……努力去平息他的冲动(hormai)，让我们的欲望(prothumiai)不要超越我们自身的力量。"[81] 因此，这一养生法是倡导一种灵魂对身体的斗争，甚至也不是提供一些让灵魂可以用来抵抗身体的手段，而是灵魂的自我纠错，以便能够依据身体的法则来引导身体。

医生们针对三个有可能使主体超越机体的现实必然性的要素描述了这一纠错工作。这三个要素分别是欲望的运动、意象的出现和对快感的热衷。

1. 在医学养生法中，消除欲望不成问题。大自然给所有种类的动物都设置了欲望，它像针尖一样是被用来刺激雌雄两性相互吸引的。因此，没有什么比使快感规避欲望的自然力量的愿望更加违反自然和更加有害的了。千万不要凭着淫荡的意志或者为了假装年富力强而企图逼迫自然。没有感受到欲望要求(aneu epithumein)，就不要性交。这是鲁弗斯在《论淫狂症》的著作中的劝告。但是，这一欲望有两张面孔：一是表现在身体上，一是表现在灵魂中。而养生法的问题就处于这两者的相互关系之中。因此，必须尽可能准确地调整和安排它的运动。鲁弗斯有一个很好的说法："最好是当人同时受到来自灵魂的欲望和身体的需要的压迫时，他才沉醉于性交之中。"[82]

有时候，这一自然的相互关系受到身体行为的损害。身体行为可以说是特立独行的。灵魂中没有与它的刺激相对应的东西。身体专注的是一种纯粹的爆发。于是，性行为完全是"阵发

性的"，如鲁弗斯所说的。[63]当这位鲁弗斯提到躁狂症或癫痫症所表现出的"激动"(hormai)时，他似乎指的是这一纯粹的生理激动。[64]它还会在淫狂症或淋病中以其他的形式出现：各种性器官在淫狂症中是独自激动的，而在淋病中，"大量的精液在没有性交和没有夜梦的情况下流了出来"。病人在发狂的身体机制的带动下被掏空了，"经过一段时间的消耗而死亡"。[65]

182

但是，灵魂则相反，它可以规避出现在身体上的欲望形式和限制。鲁弗斯和伽利安用来指示这一超越行为的术语是值得玩味的，它就是"意见"(doxa)。灵魂不再只关注自己身体的需要，而是受自己的想象的引导，而且，这些想象在机体中是没有与之相对应的东西的。也就是说，它们是徒劳的和空洞的(kenai)。但是，这不是说，身体若是没有在灵魂中的欲望相关物，就不应该激动起来；也不是说，灵魂不应该超越身体的要求。但是，在第一种情况下，这种疾病可能还有药来治愈；在第二种情况下，则应该用一种道德养生法来关心自己。鲁弗斯的说法是："抑制灵魂，让它服从肉体。"[66]

若是想到灵魂不应该受到肉体刺激的牵引这一十分传统的主题，那么这是一个矛盾的命题。但是，必须在它确切的理论背景和医学背景中理解它，它可能受到斯多葛主义的启发。自愿地服从肉体，这应该被理解成听从一种支配自然秩序和为自身目的安排身体机制的理性。因为各种意见有着让灵魂偏离这一自然理性和引起过度欲望的危险，所以建立在对各种生物的正确认识基础之上的理性的医学养生法应该把目光转向这一自然理性。对此，经济被用来贬低人的欲望的动物例证，可以构成为一种行为典范。动物们根据自己的性养生法，听从肉体的要求，但是从来都不过分，也不换一种花样。鲁弗斯认为，引导它们的不是各种意见，而是"需要排泄的大自然的前奏"。而且，它也应

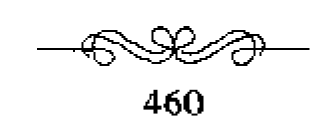
183

该引导人。伽利安也认为，动物们不是根据“意见”（doxa）——“享乐是一件好事情”——去性交的。它们只是“要排出让它们讨厌的精液”而去性交的。对于它们来说，在刺激它们性交的东西和“促使它们自然地排泄粪便或小便”的东西之间没有什么区别。[67]

因此，医学养生法提出了一种欲望（epithumia）的动物化。它应该被理解成一种灵魂的欲望尽可能严格地从属于肉体的需要，一种以排泄物理学为基础的欲望伦理学，以及一种达到灵魂摆脱了一切徒劳的意象并只关注机体排泄的严格结构的趋向。

2．由此，医生们普遍怀疑各种“意象”（phantasiai）。这一论题经常出现在他们提出的疗法中。鲁弗斯对淫狂症的治疗有两个方面：一个有关食物，其中应该把所有的热食排除，另一个有关灵魂的兴奋。“大家要回避各种话语、思想、性欲，防范自己所看到的东西，因为所有这些东西，甚至睡梦……对于那些戒绝性交的人，在大快朵颐之后，会激发他们性交。”[68]伽利安本着同样的精神向一位朋友提出了一种双重腹泻的治疗方法。这位朋友曾经戒绝了性活动，但是他又发现自身经常处于亢奋的状态。伽利安建议他首先从肉体上放松自己，排出堆积起来的精液，然后——要洗净身体——不再让任何意念进入精神之中：“完全摒弃一切可能激发性欲的意象、思想和记忆。”[69]

这些可怕的意念在灵魂中会激发各种“空虚的”欲望，它们与身体的需要毫无关系，其形式多种多样。有医生们特别担心的伴有遗精的梦象；对此，医生们经常提供的建议是不要仰睡，不要在睡前大吃大喝，在就寝前要让精神休息。埃费斯的鲁弗斯曾写了一篇重要的文章讨论患淫狂症的病人们的养生法：“要侧睡，不要仰睡……”[70]在必须被抛弃的各种意念中，有我们在剧院里看到的景象，有阅读、唱歌、音乐和舞蹈带给我们的意象，



还有进入精神中却与身体需要毫无关系的意念。伽利安因此观察到了某些人的淫狂现象，“他们没有像那些自然纯洁的人和长期实行类似节制的人一样避开性快感的念头，相反却因为可能刺激或唤醒他们的各种意象而想到这些快感。在这些人中，影响阴茎的要素完全不同于那些没有性快感的人的情况”。[91]

但是，还必须使用符合哲学用法的这一“意念”(phantasia)术语来理解各种视觉感受。不仅意想或回忆“性快感”(aphrodisia)是危险的，而且感知它们也是危险的。性快感必须在夜间和暗处、而不是在光天化日之下被享用，这是传统羞耻观的一个老话题。但是，对于这条戒律，人们也赋予了一种养生法的意义：不要去看，要预防那些可能严重伤害灵魂、存留其中并以不恰当的方式重现的意念。普吕塔尔克提出了有关性行为时“kairos”(时机)这一问题。他认为，在避开光明的各种理由中，有着回避不断“更新”我们欲望的“各种快感意象”。“夜晚把我们的行为可能带来的贪得无厌的欲望和激烈的冲动挡在视线之外，排斥和消除了本能，阻止它被危险的淫荡景象所左右。”[92]

我们可能还记得，“意象”问题曾在爱情文学中受到热烈的讨论。目光被视为情感的最可靠的载体，感情正是通过它才进入心里，才得以维持。普罗贝尔斯认为，“维纳斯在黑暗中嬉戏会失去它们的光彩”；“夜晚是维纳斯的敌人……安蒂米翁正是裸体向阿波罗的妹妹表达爱意的，而这位女神也是裸体躺在他的双臂之中的。”[93]同样，目光、光明、意象都被视为危险的东西。它们对于严格的道德来说是危险的：这位普罗贝尔斯认为当这些意象被引入家庭之中时，不知羞耻就会四处泛滥。[94]对于那可能受到各种邪恶意象伤害的爱情来说，它们也是危险的。奥维德劝告想维护爱情的人要谨慎：“不要让光线通过一切窗户进入卧室。这样，我们身体的各个部位就不会暴露在光天化日之

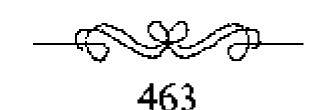
下。”[55]同样，残忍的意象可能是防范感情或消除感情的最佳手段。在《爱情的补救方法》中，奥维德又指出，当有人想摆脱爱情，那么就别这样，而要在光亮中性交。这时，身体的缺陷、肮脏和污浊一览无余，令人恶心。同样，当有人企图离开他的情妇时，早上醒来看到乱糟糟的卫生间就是一个好办法。[56]无论是维护还是反对爱情，都有一套意象的手段。而且，这也是自古代终结以来性伦理最稳定的方面之一，即反对内外意象的斗争是良好性行为的条件和保证。

3. 最后是快感，大自然把它纳入性行为的过程中。人们可能消除它吗？或者让人不再感受到它吗？这不是它的问题，因为它直接与身体的运动和各种蓄势—勃起的机制相关。然而，伽利安认为我们可以阻止这一快感成为性快感结构中的过度根据。他提出的步骤明显是斯多葛派的：要认识到快感只是性行为的伴随者，不要为了一种完成性行为的理由而享用它。“快感是一件好事”，这是动物们没有的一种意见（这使动物们的行为符合自然的尺度）；相反，具有类似意见的人的行为就在于为了性行为提供的快感而追求性快感，从而沉溺于此，总是想着花样翻新。

因此，对于一种理性养生法来说，其任务就是不再以快感作为追求的目的，而是追求不依赖于快感诱惑（好像它不存在似的）的性活动。理智应该给出的惟一目的是身体状态根据它的排泄需要所指示的目的。“显然，纯洁的人（tous sophronas）不是为了性愉悦而享用性交的快感，而是为了治愈不快乐症（好像现实中不存在任何快乐似的）。”[57]这就是伽利安从第欧根尼的著名举止中吸取的教训：不要对你召来的妓女有所期待，哲学家要摆脱淤积在身体中的体液。因此，伽利安认为，哲学家要排出他的精液，“不要追求伴随这种排泄而产生的快感”。[58]

我们还可以顺便指出手淫和一些自慰快感在医学养生法中——一般地说，在希腊人与拉丁人对性行为的道德反思中——占据着十分审慎的地位。当手淫出现时，它很少是以正面的形式出现的：这种经过自然审查的举止同时有着哲学教训和必要补救的价值。大家想一想普鲁斯的迪翁转述的第欧根尼是如何笑着歌颂他在公众面前的举止的：及时地使特洛伊战争变得毫无用处的举止；大自然通过鱼的例子向我们揭示的举止；理性的举止，因为它只取决于我们，因为我们不需要旁人为我们的脚搔痒；最后是我们从诸神那里学来的举止，确切地说，是赫尔默斯带给潘这种举止的配方，他充满爱意，不求难以企及的回应，然后，牧羊人从潘那里学会了它。[39]这就是大自然本身的举止，它超出了感情或伪装，完全独立地回应严格的需求。在西方的文学中(从基督教的君主主义开始)，手淫一直是与臆想及其危险联系在一起的。它是人类发明的用来摆脱对他们的限制的违反自然的快感方式。在公元最初几个世纪里，根据一种以肉体的基本需求来计算性活动的医学伦理，自慰排泄的举止成了最严厉地排斥种种无用欲望、意象和快感的方式。

1．尽管这些性活动的养生法同样审慎和复杂，但是不要过分夸大它们的相对重要性。比起其他养生法——特别是饮食养生法，它们的地位要低些。当奥里巴斯在5世纪编撰他的医学文献大全时，他用整整四本书的篇幅讨论了不同食物的性质、缺陷、危险和功效，以及应该食用它们的条件和不应该食用它们的条件。他只用了两段话来讨论性的养生法，一段引自鲁弗斯的文章，另一段出自伽利安的文章。我们可以认为，这种保留尤其说明了奥里巴斯及其时代特有的态度。但是这是整个希腊—罗马医学的共同特征，即比起性的养生法来，更多地强调食物养生



法的地位，对于它来说，吃喝是大事。后来在基督教的君主主义中发生了演变，性忧虑开始与对食物的关心相抗衡。但是，弃食和斋戒仍然在很长一段时间里是基本的。在欧洲社会中，这将是伦理史上一个重要的时期。这时，对性及其养生法的担忧在重要性上压倒了食物处方的严格性。在罗马时代，性快感的养生法处于一种相对低下的地位，但是无论如何，它是与庞大的食物养生法相近的，就如同这些快感本身在道德思想和社会礼仪中是与吃喝的快感联系在一起的。作为美食、狂饮和恋爱的共同场所的饮宴，就是直接的证明。而哲学饮宴的相反仪式则间接地证明了这一点。在哲学饮宴上，食物总是有节制的，狂饮还能够道出真相，爱情则是理性话语的对象。

2. 在这些医学的养生法中，我们看到一种性活动的"病理学化现象产生了"。但是一定要明白：这不是说这种事是很久之后才在西方社会中产生的，即性行为被认为是变态的载体的时候，那时，它被组织成一个有着正常形式、病态形式、特别的病理学、疾病分类学和病因学——可能还有治疗学——的领域。而希腊—罗马的医学则有不同的做法。它把性活动纳入一个后者每时每刻都有被机体的变化干扰和紊乱的危险的领域。而且在这一领域中，性活动还总是有着引出不同程度的疾病的危险。

我们可以从两个方面来谈性活动的病理化现象。首先，因为这不仅仅是把骚动的结果归因于性享用中的过度行为，而且还归因于过程的本性——它在机体中引起了消耗、震动和动荡。其次，尤其是因为这些医学分析是要把性活动的表象颠倒为活动和能量，其冲动是令人生畏的。它们把它描绘成一种主体被动地被身体的机制和灵魂的运动引导的过程，其中主体必须通过某种精确的调整控制自然的需求。必须明白，这种快感享用(chresis aphrodision)的医学不是要为性行为的"病理学"形式划

定界限，而是揭示在性活动的深处的一种被动性要素，根据"pathos"(病理)一词的双重意义，这种要素也是一种疾病原则。性活动不是一种罪恶，它展现了各种可能罪恶的永恒中心。

3. 这样一种医学要求对性活动保持最高警惕。但是，这种关注不是旨在分析出这种活动的根源和发展过程。它也不是让主体确切地了解他自己的欲望、把他引向性活动的特殊机体运动、他所做出的选择、他所采取的活动形式或他所体验的快感方式究竟是什么。其实，所要求的关注是让他永远记住性活动必须遵循的各种规则。他不必重新发现自身中欲望的灰暗路径；他需要认识到为了恰当地(既没有危险，又没有损害)完成快感活动而必须联结起的许多复杂的条件。他应该坚持一种"真实"话语；但是这种话语的作用不是向主体说出有关他的真理。它要向他传授为了最准确地和最严格地符合性活动的本质怎样求助于这些性活动。G.冈纪伦说过，对于亚里士多德来说，"痊愈的原因在于医疗活动中的健康形式"。一般地说，"技术生产的使命不可以与手艺人同日而语，它是艺术。……艺术就是自然理性的不可妥协的目的"。[10]我们同样可以说，快感养生法，医学所提出的快感分配的养生法，应该恰好是快感本性在思想中的形式及其一直规范行为的真理。

4. 在这些养生忠告与以后出现在基督教伦理和医学思想中的戒条之间，存在着许多相似性：以次数稀少为目标的严格节制的原则，性行为的失常可能引起的个人厄运或集体罪恶的纠缠不清，还有作为性关系之目的的严格控制欲望、反对快感意象和取消快感的必要性。这些相似性不是什么生拉硬扯的相像。还能找出它们之间的连续性。其中一些是间接的，通过各种哲学学说的中介：不应该作为一种目的的快感规则在基督教中更多地是通过哲学家们这些中介，而不是医学家们。但是，也有直

接的连续性。安西里的巴斯勒关于童贞的论著——它的作者还被认为是个医生——参考了各种医学思想。圣·奥古斯丁在与埃克巴尼的朱利安的论争中利用过索拉努斯。我们不要忘记了在18世纪和19世纪的上半叶,在性病理学的新的大发展的时代,希腊—拉丁医学一再被人提起。

谈起这三个共同特征,人们可能会认为基督教的或现代西方的性伦理已经在希腊—罗马文化的巅峰时代出现了,至少它的某些基本原则已经出现了。但是,这没有认识到有关自我关系形式和在主体对自身的体验中这些戒律的整合形式方面的各种根本差异。[13]

注 释

① G.W.鲍威索克:《希腊智者》;还可参见C.阿尔比特:《希腊医学在罗马》,以及J.斯卡尔博胡希:《罗马医学》。

② G.W.鲍威索克:《希腊智者》,第67页。塞尔斯在他的《论医学》("序言",维德雷尼译,第21—23页)中,说明了医学是随着"规训文学"的发展而诞生的。

③ 指包括文法、修辞、辩证法、几何、天文等自由艺术——译者注。

④ 普吕塔尔克:《健康戒律》,122d—e。

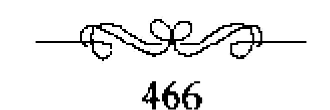
⑤ 在其医学著作的"序言"中,塞尔斯区分了养生医学(victu)、药剂医学(medicamentis)和手术医学(manu)。专攻第一类医学的人,"很多是最著名的,他们要求不惜一切代价深化某些问题,着手探究事物的本性"(第23页)。当一位身体健康的人不听医生的话时,不要去阻止他(I,1,第40页)。

⑥ 阿泰内,载奥里巴斯的《希腊—拉丁医学文集》中,"作者不确定的著作",XXI,比斯马克和达伦伯格编辑,III,第164页。

⑦ 安蒂洛斯:收在奥里巴斯的《医学大全》中,II,第307页。

⑧ 阿泰内:收在奥里巴斯的《希腊—拉丁医学文集》中,"作者不确定的著作",XXIII,第3卷,第182页及次页。

⑨ 塞尔斯:《医学论著》,I,2,第42页。



⑩ 关于这一问题,A.卢塞勒最近发表了一本重要著作:《卖淫:从对肉体的控制到对感受的剥夺》。
⑪ 伽利安:《论各部位的功用》,XIV,2。
⑫ 伽利安:《论各部位的功用》,XIV,2和3。
⑬ 柏拉图:《法律篇》,VI,782e—783a。
⑭ 伽利安:《论各部位的功用》,XIV,2。
⑮ 伽利安:《论各部位的功用》,XIV,6。
⑯ 伽利安:《论各部位的功用》,XIV,9。
⑰ 伽利安:《论各部位的功用》,XIV,9。
⑱ 伽利安:《论各部位的功用》,XIV,7。
⑲ 伽利安:《论各部位的功用》,XIV,9。
⑳ 伽利安:收在奥里巴斯的《医学文集》中,XXII:第III册,第46—47页。
㉑ 伽利安:《论疫区》,III,8。
㉒ 伽利安:《论各部位的功用》,XIV,10。
㉓ 阿雷泰:《论急性疾病的各种症状》(L.雷诺翻译),II,5,第165页。
㉔ 埃费斯的鲁弗斯:《残篇》,阿埃蒂乌斯摘录,载《著作集》,达伦伯格编辑,第320页。
㉕ 阿雷泰:《论慢性疾病的治疗》,I,4,第388页。
㉖ 卡埃利乌斯·奥莱利阿鲁斯:《慢性疾病》,I,4。
㉗ 阿雷泰:《论急性疾病的各种症状》,II,12,第71—72页。
㉘ 伽利安:《论疫区》,VI,6。
㉙ 索拉努斯:《论妇科病》,I,51。
㉚ 伽利安:《论疫区》,VI,5。
㉛ 伽利安:《论疫区》,VI,7。
㉜ 阿雷泰:《论慢性疾病的各种症状》,II,5,第163—165页。
㉝ 塞尔斯:《论医学》,VI,28。
㉞ 阿雷泰:《论慢性疾病的治疗》,II,5,第408页。
㉟ 伽利安:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,VIII,第3卷,第110页。
㊱ 伽利安:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,VIII,第3卷,第109页。
㊲ 埃费斯的鲁弗斯:《残篇》,阿埃蒂乌斯摘录,《著作集》,第318页。
㊳ 伽利安:《论疫区》,VI,5。



㊴ 埃费斯的鲁弗斯:《残篇》,阿埃蒂乌斯摘录,《著作集》,第320—321页。还参见收在奥里巴斯的《医学文集》中的著作,VI,第1卷,541。

㊵ 伽利安:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,VIII,第3卷,第109页。

㊶ 伽利安:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,VI,37,第1卷,第537页。

㊷ 伽利安:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,X,第3卷,第113页。

㊸ 埃费斯的鲁弗斯:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,VI,38;第1卷,第542页。

㊹ 伽利安:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,X,第3卷,第113页。

㊺ 埃费斯的鲁弗斯:《残篇》,阿埃蒂乌斯摘录,《著作集》,第320页。

㊻ 阿雷泰:《论慢性疾病的治疗》,I,4,第388页。

㊼ 伽利安:《论疫区》,VI,5,达伦伯格译,II,第688页。

㊽ 伽利安:《论疫区》,VI,5,达伦伯格译,II,第687—689页。

㊾ 阿雷泰:《论慢性疾病的各种症状》,II,5,第165页。

㊿ 索拉努斯:《论妇科病》,I,7。

51 埃费斯的鲁弗斯:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,III,第112页。

52 埃费斯的鲁弗斯:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,VI,38,t. III,第540—541页。鲁弗斯同样指出,直立的姿势是很累人的。

53 同上,第541页。

54 伽利安:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,VIII,t. III,第110页。然而,注意塞尔斯的一个中庸的判断:"不要过于探询和学习性交。"(《论医学》,I,1,p.40)

55 参见《快感的享用》,第3章。

56 阿雷泰:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,VII,第3卷,第107页。

57 索拉努斯:《论妇科病》,I,10。

58 索拉努斯:《论妇科病》,I,10。

59 参见奥里巴斯援引的伽利安的论著,XXII,3,第3卷,第53页。

60 转引自奥里巴斯的《医学文集》,XXII,7,第3卷,第70页。

61 索拉努斯:《论妇科病》,I,10。

62 索拉努斯:《论妇科病》,I,10。



⑬ 索拉努斯:《论妇科病》,I,14。

⑭ 伽利安:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,VI,第3卷,第102页。

⑮ 伽利安:《论各部位的功用》,XI,10。

⑯ 伽利安:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,VIII,第3卷,第110页。

⑰ 阿泰内:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,XXI,第3卷,第165页。

⑱ 伽利安:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,VIII,第3卷,第111页。

⑲ 阿泰内:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,XXI,第3卷,第164—165页。

⑳ 关于结婚年龄和对女人健康的置疑之间的这些关系,请参见A.鲁塞勒的《卖淫》,第49—52页。

㉑ 索拉努斯:《论妇科病》,I,8。

㉒ 埃费斯的鲁弗斯:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,II,第3卷,第82—85页。

㉓ 塞尔斯:《论医学》,1,3;埃费斯的鲁弗斯:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,VI,38,第1卷,第543页。伽利安:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,VIII,第110页。关于性快感的季节分配,参见《快感的享用》,第II章。

㉔ 普吕塔尔克:《桌边闲谈》,III,6,1089a。

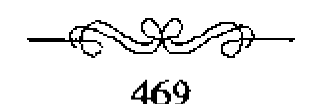
㉕ 埃费斯的鲁弗斯:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,VI,38,第1卷,第540页及次页。

㉖ 埃费斯的鲁弗斯:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,VI,38,第547页。

㉗ 埃费斯的鲁弗斯:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,VI,38,第549页。

㉘ 伽利安:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,VIII,第3卷,第111页。而且,对于塞尔斯来说,"只有在随后不再进食和不熬夜工作的情况下,夜晚才是更好的。"(《论医学》,I,1,第41页)

㉙ 埃费斯的鲁弗斯:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,VI,38,第1卷,第543—546页。



⑧⓪ 索拉努斯:《论妇科病》,1,8。
⑧① 阿泰内:收在奥里巴斯的《作者不确定的著作》中,21,第3卷,第165页。
⑧② 埃费斯的鲁弗斯:收在奥里巴斯的《医学文集》中,VI,第1卷,第549页。
⑧③ 埃费斯的鲁弗斯:《著作集》,第75页。
⑧④ 埃费斯的鲁弗斯:收在奥里巴斯的《医学文集》中,VI,第1卷,第549页。
⑧⑤ 塞尔斯:《论医学》,IV,28。
⑧⑥ 埃费斯的鲁弗斯:收在奥里巴斯的《医学文集》中,VI,第1卷,第550页。
⑧⑦ 伽利安:《论疫区》,VI,5。参见达伦伯格的译本,第2卷,第688—689页。
⑧⑧ 埃费斯的鲁弗斯:《著作集》,第74—75页。
⑧⑨ 伽利安:《论疫区》,VI,6,达伦伯格翻译,II,第704—705页。
⑨⓪ 埃费斯的鲁弗斯:《著作集》,第74页。一种常见的观点认为,仰睡会让各个性部位发热,从而引发遗精。参见伽利安:《论疫区》,VI,6;迪奥克勒:收在奥里巴斯的《医学文集》中,III,177。
⑨① 伽利安:《论疫区》,VI,6。
⑨② 普吕塔尔克:《桌边闲谈》,III,6,1089a。
⑨③ 普罗贝尔斯:《哀歌》,II,15。
⑨④ 同上,II,6。
⑨⑤ 奥维德:《爱的艺术》,III,808。
⑨⑥ 奥维德:《爱情的补救方法》,第399行诗句及次行;第345—348行诗句。参见《爱的艺术》,IV,209,他建议女人们不要在卫生间里赤身裸体。
⑨⑦ 伽利安:《论疫区》,VI,5,达伦伯格翻译,II,第688页。
⑨⑧ 伽利安:《论疫区》,VI,5,达伦伯格翻译,II,第688页。
⑨⑨ 迪翁·德·普鲁斯:《演讲录》,VI,19—20。
⑩⓪ G.冈纪伦:《科学史和科学哲学研究》,第337—338页。
⑩① 为了撰写这一章,我还使用过杰克·皮尧德的《灵魂的疾病:有关古代医学—哲学传统中身心关系的研究》(巴黎,美文出版社,1981年)。

第五章
女　人

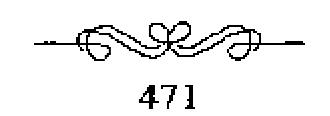
197

以婚姻为问题的伟大的古典文本——色诺芬的《家政学》、柏拉图的《理想国》或《法律篇》、亚里士多德的伪篇《家政学》——都是在一个很大的范围内反思夫妻关系的:这一范围有城邦以及它生存和繁荣所必需的法律或习惯,也有家庭以及支撑它或使它富裕的管理。我们不应该从这种以市民的或家庭的功用为目的的婚姻中得出结论,认为婚姻自身是一种毫无重要性的联系,它的价值只在于为国家和家庭提供一个有利的后代。我们看到色诺芬、伊索克拉底、柏拉图或亚里士多德都向夫妻提出了婚后行为的规范。配偶应有的特权和应得的公正,人们给他示范和培养他的耐心:所有这一切都提示着一种超越生育功能之上的关系方式。但是,婚姻要求一种特别的行为风格,即已婚男人是一家之主和一个高尚的公民,或者是一位要求对其他人行使政治的和道德的权力的人。在这种已婚

198

艺术中,对自我必要的控制必须给予理智的、节制的和公正的人的行为一种特别的形式。

婚姻行为的伦理在从公元前2世纪到公元2世纪期间相继出现的一系列文本中变得相当不同了。即在这一段漫长的时间里,我们可以看到婚姻实践中发生了某种变化。这些文本包括安蒂帕特的《论婚姻》,它是人们长期以来认为是亚里士多德的



伪篇《家政学》的最后一部分的一篇希腊文本的拉丁译本，还有穆索尼乌斯论述婚姻的几段不同的文字、普吕塔尔克的《夫妻戒律》和《爱情对话》、伊耶洛克勒的婚姻论著，当然在塞涅卡或埃庇克泰德的著述和某些毕达哥拉斯学派的文本中也有这方面的论述，当然，它们不在我们讨论的范围之内。[①]

我们是否应该说婚姻成了一种比以往更持久的和更受争议的问题呢？是否应该认为婚姻生活的选择和正当的行为方式在这个时代引起了人们更多的不安，人们花了更多的精力来置疑它们呢？当然，要给出一种定量的回答是不可能的。但是，婚姻生活的艺术在几种重要的文本中已经以一种相对新颖的方式被反思和界定了。第一个新颖之处在于，婚姻生活的艺术在有关家政及其管理、孩子的出生和养育方面愈来愈强调处于这一整体之中的一个特殊的要素：夫妻之间的个人关系，可以把他们结合起来的联系，他们之间的行为方式。这种关系远比家庭主人的其他生活要求重要得多，它是首要的和基本的要素，一切其他的要素都是以它为中心的，从它之中派生出来和获得力量的。总之，婚姻中的行为艺术很少是通过一种治理的技术来自我界定的，而更多的是通过一种个人关系的风格学来表现的。第二个新颖之处是，已婚男子的行为节制原则在于双方的义务，而不是对于其他人的控制；或者说，这一新颖之处在于自我对自我的主宰愈来愈多地表现在实践对他人的义务、特别是对配偶的某种尊重之中。在此，自我关注的强化是与对他人的强调相辅相成的。有时，新的阐述性"忠诚"问题的方式见证了这一变化。最后，最重要之处在于，这种以关系和对称性为形式的婚姻艺术给予了夫妻之间性关系问题一种相对重要的地位。这些问题总是被人以审慎的和隐喻的方式来处理。因而在诸如普吕塔尔克等作者那里，我们发现了他们优先考虑为夫妻规定如何在性快

200 感关系中行事的方式。对生育的兴趣在此是与有关爱情、情感、心意相通和相互同情的其他意义与价值联结在一起的。

不过,再说一遍,我们不能认为这些行为方式或感情在古典时代里是闻所未闻的事,只是在古典时代之后才出现的:确定这一秩序的变化是要有一套完全不同的资料和一些不同的分析。但是,假如大家相信所处理的文本的话,那么这些态度、这些行为的方式和这些行事与感知的方法就成了置疑的主题、哲学论争的对象和反思如何行动的艺术的要素。[②]一种两人生活的风格学摆脱了各种古代的婚姻管理的戒律:人们又在一种夫妻关系的艺术、一种性垄断的学说和一种共享快感的美学之中发现了它。

一、婚姻关系

201 通过这许多次对婚姻的反思,特别是通过公元前2世纪斯多葛派的文本,我们可以发现一种夫妻关系的模式。这不是说这给婚姻强加了一些新的体制形式,或者要把它纳入一个不同的法律框架里。但是,这不是对各种传统结构的置疑,而是旨在界定一种夫妻之间的共同生活的方式、一种夫妻关系的样式和一种共同生活的方式,它们与古典文本中的说法已经相当不同了。哪怕说得非常夸张,并且使用了一套不合时宜的词汇,但是我们可以说婚姻不再仅仅被视为一种确定家政管理中角色互补性的"婚姻形式",而且还是男女之间的"婚姻关系"和个人关系。这种婚姻生活的艺术界定了一种具有双重形式、普遍价值和特殊的强度和力量的关系。

1. 一种双重关系。穆索尼乌斯·鲁弗斯说过，假若有什么东西是符合自然的（kata phusin），那么这就是婚姻。[3]希耶罗克勒为了说明他关于婚姻的演说是出自必然的，进而提出正是自然把我们人类带进了这种夫妻共同体。[4]

这些原则只是继承了一种十分传统的教训。某些哲学学派、特别是犬儒派所争论的婚姻的自然性通常是以一系列的原因为基础的：男女为了生育必须性交、为了确保后代的教育必须让这种性交以一种稳定的关系延续下去、两人生活能够在提供服务和义务的同时带来一切帮助、舒适和娱乐的总和，最后还有作为城邦的基本要素的家庭构成。根据其中第一种作用，男女的结合具有所有动物共有的原则；根据其他作用，男女的结合则代表着各种通常被认为是人类的和理性的生存方式。

对于婚姻因为自己带来生育和生命共同体的双重职能是自然的事情的这一主题，帝国时代的斯多葛主义者们在继承的同时改变了它的意义。

首先是穆索尼乌斯。我们可以从他的阐述中发现口气有了某种变化，即从“生育的”目标转向了“群体的”目的。在他的论著《论婚姻的目的》中，有一段话说明了这一点。[5]它一开始讲论的是婚姻目的的双重性：即获得后代和共享生活。然而，穆索尼乌斯立即补充道，生育可以是一件重要的事情，但是它无法以自身证明婚姻的正当性。在提出通常犬儒派都会作出的反对意见的同时，他指出，若是人类只是要后代的话，那么他们完全可以像动物那样做：先结合，然后立即分手。如果他们不是这样做的话，那么他们的目的是共同体：一个生活共同体，其中双方互相关心和爱护，可以比作马车中的两匹连缰之马，若是它们只注意自己的这一边，那么马车就无法前进。如果说穆索尼乌斯偏爱以生儿育女为目标的帮助和援助的关系，那么这是不正确的。

但是，这些目标必须被纳入惟一的共同生活的方式之中。配偶双方的相互关心和共同抚养后代是这一根本方式的两个方面。

穆索尼乌斯在另一段话中指出了这一结合的方式是怎样被大自然纳入每个个体之中。在《论婚姻是哲学的障碍》一书[6]中，他提到人种中男女之间最初的分别。穆索尼乌斯讨论了这一事实，即在区别两个性别之后，创造者还想让他们相互接近。然而，穆索尼乌斯又指出，大自然在让他们相互接近的同时，在他们每个人之中置入了一种"强烈的欲望"，一种既想"交合"(homilia)又想"联姻"(koinonia)的欲望。在这两个术语中，第一个(homilia)指的是性关系，第二个(koinonia)则指的是生活共同体。因此，必须明白，人性中有一种根本的和原初的欲望，这种欲望既导致肉体接触，又造成共享生活。这一论点有如下双重结果：这一极端强烈的欲望不仅规定了导致两性交合的运动，而且规定了导向共享生活的运动。与此相反，性关系与通过灵魂的兴趣、感情和共同体把男女个体联结起来的各种关系都属于同一个理性的规划。正是同一种自然的倾向以同等的强度和相同的理性造成了生存的耦合和肉体的结合。

因此，对于穆索尼乌斯来说，婚姻是没有充分根据的，因为它正处于两个不同倾向的交叉点上。一个是肉体的和性的倾向，另一个是理性的和社会的倾向。婚姻的根据在于一种直接导向它这个根本目的的原始的和惟一的倾向，并且通过它而导向它的两个内在结果：产生共同的后代和生活共同体。我们不难明白，穆索尼乌斯可能会说没有什么比婚姻更值得欲求的了(prosphilesteron)。婚姻的自然性不是起因于人们可以从它的实践中得出的那些独一无二的结果，它从最初把婚姻构成为理想目标的倾向一出世时就显示出来了。

希耶罗克勒以十分相似的方式把婚姻奠基于人的"二元"本

性之上。对他来说，人类是一些“耦合的”(sunduastikoi)动物。[7]这一观念在一些自然主义者那里已经存在：他们区分了群居的(sunagelastiko)动物和配对的(sunduastikoi)动物。而且，柏拉图在《法律篇》的一段话中提到了这一区分：他向人类列举了这些保持贞洁的动物。当爱情季节来临时，这些群居动物会成双成对，成为“耦合的”畜生。同样，亚里士多德也在《政治学》中提到人的“耦合的”特征，用来表示主奴关系和夫妻关系。[8]

希耶罗克勒使用这一观念时则有着各种不同的目的。他认为这一观念只涉及配偶关系，后者的根据和自然性的基础都在于前者之中。在他看来，人性是结构二元的。人是为了两人生活而被置入一种既为他带来后代又可以让他与一个伴侣共度人生的关系之中。对于希耶罗克勒和穆索尼乌斯来说，大自然并不高兴让位于婚姻。它通过一种原始的倾向激发个人结婚；它像推动哲人那样激发每个人。大自然和理性在导向婚姻的运动中相互契合。但是，还必须注意，希耶罗克勒并不把人类成对生活的耦合性和群体生活的“社群性”对立起来，好像它们是两个不相兼容的可能性。人类是为了成对生活而存在的，也是为了生活多样化而存在的。人同时既是耦合的和社会的：双向关系和多元关系是联系在一起的。希耶罗克勒的解释是，一个城邦是由各种作为构成要素的家庭组成的，但是，在每一个家庭之中，一对夫妻则构成它的基础并使之完美。这样，只有当家庭是以夫妻为中心而组织起来时，它才是完整的。因此，我们可以在人类生存的整个过程及其各个方面中发现配偶的二元性：在大自然赋予人的原初体质中，在作为理性创造物的人所必须承担的义务中，在把人与他所属的人类共同体联结起来的社会生活方式中。作为动物，理性生物和通过理性与人类相结合的个体，人无论如何都是一个耦合的存在。

2. 一种普遍的关系。长期以来，在有关生活方式的反思中，知道是否应该结婚的问题一直是讨论的对象。婚姻的利与弊、有一个合法妻子及其所生育的体面的后代的好处、养育妻子、监护孩子、满足他们的需要和有时遇到他们生病或死亡时的担忧和苦恼，这就是时而严肃、时而反讽和一直被重复的争论的经久不衰的主题。在古代，各种反响一直延续到很晚。埃庇克泰德、亚里山大的克莱芒、归在吕西安名下的《爱情》一书的作者，还有利巴尼奥斯在他的论著《如果结婚》中，都参考了这一数世纪中都未更新的论争。伊壁鸠鲁主义者和犬儒派是反对婚姻的。斯多葛主义者则相反，他们最初是赞同婚姻的。[9]总之，应该结婚的论题在斯多葛主义中是十分常见的，而且是它的个人道德和社会道德的特点。但是，斯多葛派的观点在道德历史上的重要性，是它没有因为婚姻的利弊而简单地表明自己对婚姻的偏爱。对于穆索尼乌斯、埃庇克泰德或希耶罗克勒来说，结婚不属于一种"最好的范畴"，它是一种义务。婚姻关系是有普遍准则的。这种一般的原则依据的是两种反思形式。对于斯多葛派来说，结婚的职责首先是这一原则的直接结果，即婚姻是大自然所希望的，而且人的存在也是在一种大家共同具有的、既是自然的又是理性的冲动的引导下走向婚姻。但是，一旦人被认为是一个共同体的成员和人类的一部分，这一职责作为一个成分就被包含在人的存在不可被剥夺的各种使命和义务的整体之中：婚姻是个体的生存借以获得普遍价值的这些义务之一。

埃庇克泰德与一位伊壁鸠鲁主义者的讨论清楚地揭示了婚姻被认为是对想过一种符合自然的生存方式的所有人都普遍适用的义务和对要求过一种有益于周围人和整个人类的生活的个人普遍适用的作用。埃庇克泰德在第三卷第七对谈录中所批驳的那位伊壁鸠鲁主义者是一位名人；他担任着许多职务；他是

"一些城市的检查官";但是,为了忠实于他的哲学原则,他拒绝婚姻。对此,埃庇克泰德从三个方面进行了反驳。第一个是有关把拒斥婚姻普遍化的直接益处和不可能性:若是每个人都拒绝结婚,那么"这会产生什么结果呢?公民们从何而来?谁来抚养他们?谁来关心男童?谁来当体操家呢?还有,怎样来教育他们呢?"[10]第二个有关任何人都不可能被剥夺的社会义务,婚姻也是其中之一,它涉及政治生活、宗教和家庭:"履行他的公民职责,结婚、生子、尊崇神和照顾父母。"[11]第三个则涉及理性也要服从的行为的自然性:"为了激发你的热情,为了使我们的行为符合自然,快感要像大臣和仆人一样服从这些义务。"[12]

由此可见,应该结婚的原则是与权衡婚姻的利与弊的游戏无关的。它要求大家选择普遍的生活方式,因为这既符合自然又有益于所有的人。婚姻把人与自身联结了起来,因为他是自然的存在和人类的一员。埃庇克泰德在告辞时向他的对话者——一位伊壁鸠鲁主义者——说:若是不照宙斯的规定去做,那么"你会遭受困苦和损害的。——什么损害?——就是未履行你的义务所造成的损害。你破坏了你作为一个忠实、高尚和节制的人的形象。没有什么损害比这个更大的了"。[13]

不过,像所有其他行为一样,斯多葛派把婚姻归入更好的事情(proegoumena)一类。在婚姻并非强制性要求的情况下,婚姻是能够出现的。希耶罗克勒说过:"结婚是更可取的事情(proegoumenon),因此,若是没有相反的情况,那么它对于我们来说就是一条律令。"[14]斯多葛派与伊壁鸠鲁主义者正是在这一结婚职责与实际情况之间的关系之上观点各异。对于后者来说,没人被要求去结婚,除非环境认为这种结合方式是理想的。而对于前者来说,惟有一些特殊的情况才能中止这一人类无法被剥夺的职责。

在这些情况之中,有一种情况在很长时间里是讨论的对象:这就是哲学生存的选择。从古典时代以来,哲学家的婚姻一直是争论的主题,这可能有好几个原因:这种生活方式与其他生存方式是异质性的;或者,哲学家的目标(关注自己的灵魂、控制自己的激情、追寻精神的安宁)与传统所描绘的婚姻生活的焦虑和困扰是不相容的。简言之,要想调和哲学生活的特有风格与婚姻职责的要求,看来是困难的。然而,有两篇重要的文本却揭示了一种不仅要解决困难而且提出了这一问题的各种已知条件的完全不同的方式。

其中,穆索尼乌斯是最早的作者。他反复考虑了婚姻生活与哲学生存之间实际不相容的问题,最后他肯定了这两种生活的基本互属关系。[15]他说,想成为哲学家的人就应该结婚。他必须这样做,因为哲学的首要作用就是让人可以过一种符合自然的生活,完成自然赋予的一切义务。他要以一切适宜于符合自然的人类生活的东西作为"导师"。但是,他要比其他任何人更应该这样做,因为哲学家的作用不是简单地依循理性而生活,他还应该成为其他人的理性生活的榜样和导师。哲学家不能逊色于他所督促和指导的人们。若是他不结婚,那么他的表现就不如所有遵从理性和自然、关心自己和他人、过着婚姻生活的人。这种婚姻生活并不有悖于哲学,对于哲学来说,它构成了一种双重的职责:对于自我,要有赋予自身生存一种普遍有效的方式的职责,对于其他人,则必须给他们提供一种生活典范。

我们可以把埃庇克泰德提出的分析与这一分析进行对照,因为他勾勒出了犬儒主义者的理想画像,即专门从事哲学研究的人应该是公共教育家、真理的传令官和宙斯派往人间的信使,他质询人类,并且批评他们的生活方式。这种人不能有"衣饰、居处、家庭","没有奴仆和祖国","没有财产"。他更没有"妻子

210

211

和孩子","只有天地和一件旧外套"。[11]关于婚姻及其弊病,埃庇克泰德还列出了一张熟悉的图表。他的平庸热情符合长久以来人们所说的困扰灵魂和未被思考过的"家务的忧虑"。结婚后,人就受制于一些"私人义务":他必须烧热锅中的水,送孩子们上学,替岳父做事,给妻子提供羊毛、油、床和杯子。[12]初看上去,它只涉及一长串的义务名单,它们充斥于哲人的心中,阻止他关注自己。但是,埃庇克泰德认为,理想的犬儒主义者必须拒绝结婚的原因,不是只关注自身的意志,而是恰恰相反,因为他的使命就是关心人类,督促他们,去做他们的"导师"。他就像医生一样,应该"出外巡诊","替大家搭脉"。[13]一旦为各种家务所累(尤其是埃庇克泰德所描述的为生计奔忙),他就没有闲暇时间完成一种为了全人类的使命。他对所有私人关系的拒斥只是他作为哲学家维系与人类的联系的结果。他没有家庭,因为他的家庭就是人类。他没有孩子,因为他以某种方式养育了全部男女。因此,必须懂得:正是普世家庭的职责,让犬儒主义者不再忙于个别的家务。

但是,埃庇克泰德并未到此为止:他给这种不相容性作了某种限制,即对当前处境和他所说的世界的现实"境况"(catastase)的限制。若是我们身处哲人之城,那么这些由诸神派来的、抛弃了自己一切的和唤起其他人追求真理的人就没有存在的必要了。所有的人都是哲学家:犬儒主义者及其艰苦的事业都是无益的。另一方面,在这种情况下,婚姻不再会给人类造成像今天这样的困难。每位哲学家都可以在妻子、岳父、孩子们身上发现与他一样和受到同样教育的人。[15]配偶关系让他与另一个他在一起。因此,必须考虑到,对于战斗的哲学家来说,拒绝婚姻不是去从根本上谴责它。它只是出于环境的需要。若是所有的人都能够过一种符合自身本性的生活,那么哲学家的独身生活就

不再存在了。

3. 一种独特的关系。罗马帝国时代的哲学家们显然没有创立配偶关系的感情向度，因为他们没有消除个人的、家庭的或公民的生活中有用性的各个组成成分。但是，对于这种关系及其维系夫妻关系的方式，他们要求赋予一种独特的形式和特性。

亚里士多德赋予了夫妻关系很多的重要性和力量。但是，当他分析人与人之间的爱恋关系时，他们似乎把特权给予了血缘关系。在他看来，没有什么比父母与孩子的血缘关系更加强烈了，孩子们可以通过血缘关系认识到自己是父母的一部分。[20]穆索尼乌斯在《婚姻是哲学的障碍》的论著中提出的等级制则不同。在人类所能建立的一切共同体之中，穆索尼乌斯认为婚姻共同体是最崇高的、最重要的和最令人尊敬的(presbutate)。它的力量表明它优越于能够把朋友与朋友、兄弟与兄弟、儿子与他的父母联结起来的共同体。它甚至优越于把父母与他们的后代联结起来的关系(这是关键之处)。穆索尼乌斯写道，任何父亲和母亲对于自己孩子的爱都不会超过他们对自己配偶的爱。为此，他引用了阿德梅特的例子。谁会为他献身呢？不是他的老父母，而是他还很年轻的妻子阿尔塞斯特。[21]

这样，配偶关系成了最根本的和最紧密的关系，它旨在界定一种生存方式。婚姻生活的特点一直是以补充的方式分配各种任务和行为。男人需要做女人无法完成的事情，而女人则要完成不属于她的丈夫分内的工作。正是共同的目标(家庭兴旺)通过不同的界定让这些活动和生活方式统一了起来。这种对特殊角色的调整并没有让给予已婚人士的生活戒律销声匿迹。希耶罗克勒在他的《家政学》[22]中，参考了与色诺芬相同的准则。但是，在这一涉及家庭、财富和产业的行为分配之后，确实存在一



种分享生活和共同生存的要求。对于夫妻双方，婚姻艺术并非简单地是一种理性的行为方式，即每一方根据双方确认的和共同参与的目的来行事；而且是一种二合一的生活方式。婚姻所要求的行为风格就是，配偶双方都把自己的生活当作一种两人生活，他们一起形成了一种共同生活。

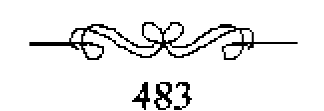
这种生存风格首先是以一种共同生活的艺术为标志的。男人应该出外谋生，而女人则应该呆在家里。但是，一对好夫妻总想团聚，尽可能少地分离。对方的存在、面对面和共同生活不仅是义务，而且是让夫妻团聚的婚姻关系所特有的期望。他们每人都可以有自己的作用；他们无法彼此忘怀。穆索尼乌斯强调夫妻要在好的婚姻中体会怎样呆在一起。他甚至把分离的困难当作他们独特爱情的标准。他指出，没有什么人的离去要比妻子不在丈夫身边和丈夫不在妻子身边更难以承受。没有哪个人的陪伴能有如此的力量来减轻痛苦、增添欢乐和抵抗厄运。[22]对方的在场是婚姻生活的核心。我们记得，普林尼在谈到不在身边的妻子时，说他没日没夜地寻找她，但是徒劳无功，只得靠回忆她的面容来感受她的逼真存在。[23]

共同生活的艺术也是说话的艺术。色诺芬在《家政学》中描述了一种夫妻双方交流的模式：丈夫必须是领导，他要提出建议、传授经验和指导妻子管好家务；妻子则应该询问她不懂的东西，考虑她可以做的事情。很久之后才出现的一些文本则提出了另一种夫妻对话的方式，其目的也不同。在希耶罗克勒看来，夫妻双方都应该告诉对方自己的所作所为。妻子要向丈夫叙述家中所发生的一切，但是她还应该向他询问外面所发生的一切。[24]普林尼喜欢卡尔普尔尼亚坚持要知道他在外面的活动，鼓励他和为他的成功而高兴。这在罗马大家族中是历史悠久的传统。但是，他将此与他的工作直接联系起来，反过来，她对纯文

216 学的鉴赏又通过她对丈夫的柔情蜜意启发了他。他把她变成了自己文学创作的见证人和评判者。她阅读他的作品,聆听他的讲演,高兴地收集她所能听到的赞美词。因此,普林尼所希望的相互爱慕(concordia)将是永恒的,它将一天比一天更加强大。[25]

由此,婚姻生活还应该是构成一个新的二人统一体的艺术。大家都记得色诺芬是怎样区分大自然赋予男人和女人的不同才能的,以便让他们可以在家庭中各尽其责。或者,大家还记得亚里士多德赋予男人追求完善的可能性,而让女人一直保持低贱和服从的美德。与此相反,如果说斯多葛派没有赋予两性相同的才能,那么至少是相同的追求美德的能力。穆索尼乌斯认为,好的婚姻是基于"homonoia"(和谐)的,但是,不应该是把它理解成两位伴侣之间的思想相似性。这就是夫妻应该在婚姻生活中确立的真正的伦理统一体。穆索尼乌斯把这种统一体描述成同一个结构中两个构件相互配合的结果。为了构成一个稳固的整体,它们相互之间必须完全正直。[27]但是,为了确定夫妻必须形成的统一实体的特性,人们有时候要诉诸另一个比相互配合的两个构件的隐喻更加强大的隐喻。这就是完全融合(di'holon krasis)的隐喻,它是从斯多葛派的物理学中借用来的。

安蒂帕特的论著为了区分夫妻爱情与其他友爱形式,已经诉诸过这种模式了。[28]他把其他友爱形式描述成一些其中各相互独立的成分的结合,如同各种谷粒混合在一起,人们还可以把它们重新分开。"混合"(mixis)一词指的就是这种重叠式的混同。与此相反,婚姻必须是完全的融合,如同我们所看到的酒与水相互融合成一种新的液体一样。普吕塔尔克在《夫妻戒律》的第34条中提到这一婚姻"融合"(crase)的观念。它被用来区分三种婚姻形式,指出它们之间的高下。有一些婚姻只是为了床第之欢而订定契约的,它们属于混合的范畴,其中各种成分相互



重叠，又彼此独立。还有一些婚姻是出于利益的考虑，它们像是一些其中各成分结成一个新的和稳定的统一体而随时又可能相互分离的结合，这就是同一结构中两个构件所构成的统一体。至于完全的融合——“融合”确保了一种新的统一体的形成，没有什么东西可以拆散它，惟有具有爱情的婚姻(夫妻双方通过爱情结合起来)才能实现它。[29]

这些文本无法独自地再现公元初几个世纪里的婚姻实践和概括它可能引发的理论争论。我们必须通过它们对某些学说的部分讨论和对某些受到相当限制的社会环境的特殊看法来把握它们。但是，我们从中发现，这些残篇已经勾勒出了一种夫妻生活的“强有力的模式”。在这一模式中，与他人的关系看来是最根本的，它既不是血缘关系，也不是友爱关系，而是男女在婚姻体制的形式和以婚姻为基础的共同生活中相互结合的关系。家庭系统或者友爱网络无疑具有它们大部分的社会重要性；但是，在生存艺术中，相对于维系两性伴侣的关系，它们失去了一点自身的价值。在牺牲其他关系的前提下，这种双重的和异性的关系被赋予了一种既是本体的又是伦理的自然特权。

218

根据这些条件，我们不难理解这种婚姻艺术中最特别的特征之一，这就是对自我的关注和对两人生活的关心是密切相关的。如果与作为“妻子”和“配偶”的女人的关系对于生存是至关重要的，如果人的存在是一种夫妻个体，其本性在共享生活的实践中得以实现，那么在与自我的关系和与他人的关系之间就不可能存在什么本质上和原初的不和谐。婚姻艺术完全属于自我的教化。

但是，关注自身的人不应该只是结婚；他必须赋予自己的婚姻生活一种反思的形式和一种特殊的风格。这种风格及其节制要求，不只是由控制自我和为了指挥别人而必须管好自我的原

219

则来界定的，而且还是由确立某种相互性的方式来界定的。在非常强烈地标志着每位成员的生存的夫妻关系中，作为特殊伴侣的配偶必须被当作与自我相同的存在和一个人们用来形成一个统一实体的成分。这就是自我教化中婚姻论题的悖论之处，全部哲学的发展阐明了这一点，即妻子—配偶在此特别地被更加推崇为他人，但是丈夫还必须承认她形成了与自我的统一体。因此，与婚姻关系的传统方式相比，这已经发生了巨大的变化了。

二、独占的问题

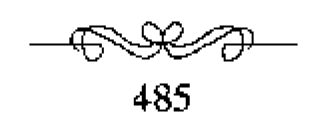
220

我们可以料想到有关婚姻生活的论著会赋予夫妻之间正常性关系的养生法一个重要的角色。事实上，给性关系保留的地位是相对有限的，好像婚姻关系在此之前就已经确定了，从长远角度看，性关系是从婚姻关系之中派生出来的。这还好像所有对两人生活的规范还留下了尚未搞清楚的夫妻之间性的问题。

毫无疑问，传统对此是审慎的。柏拉图在对这种事情制定法律——确定养育优良后代的注意事项，规定未来父母应有的体质和道德状况，甚至要设立干预年轻夫妇生活的女检查官——时，强调让人接受有关这些事情的立法可能有一定的难度。[30]从中世纪开始的基督教教士守则，它的谨小慎微与希腊人的这种审慎是不同的。对于基督教教士守则来说，人要让一切都符合规范——性姿势、频率、手势、每个人的精神状态、一方对另一方想法的了解、一方的欲望表示、另一方接受它的标志，等等。对于这些事情，希腊化—罗马的道德很少谈及。

221

然而，好些有关快感享用与婚姻生活之间关系的重要原则



在其中某些文本中已经得到完整的阐述。

我们知道，从传统上看，性活动与婚姻的联系是根据养育后代的必要性被建立起来的。这一生育目的成了结婚的理由之一。正是它让性关系成了婚姻中必要的东西，而且，如果没有它，婚姻就可能解体。为了使生育有尽可能好的条件，已婚的人要获得怎样完成夫妻性行为的一些建议（如选择恰当的时机，在性活动之前应当注意养生）。还有，为了避免非法后代引起的麻烦，人要反对婚外关系（不仅女人要这样，而且男人也要这样）。大致说来，在古典文本中，婚姻关系与性关系的综合主要是为了生育。（至少对于男人来说，）性活动的本性和婚姻的本质都不隐含着只在婚姻中才有性快感的意义。除了非法生育外，鉴于自我控制的伦理要求，没有理由要求一个男人，甚至一个已婚男人，只在他的妻子那里获得他的全部性快感。

然而，在公元最初的几个世纪里的严格的婚姻道德中，我们不难看到所谓的性关系的"配偶化"——一种既直接又相互的配偶化。所谓直接，是指性关系本质上应该排除诉诸婚外性关系。所谓相互，这是因为夫妻之间形成的婚姻和联系本质上应该排除可能在别处寻找性快感。因此，婚姻状态和性活动应该相互一致：这是完全正当的，而不是只为了生养一个合法后代的目标。这种一致——或者说是旨在使得它们相互一致的运动，其中存在着许多可能的变动和边界——表现在两个原则中：一方面，根据性快感的本质，它不能外在于婚姻，这实际上意味着这甚至在未婚个人那里也不应该被容忍；另一方面，婚姻意味着妻子可能有受到伤害的危险，不仅是失去自己的地位，而且她的丈夫可能在外面寻花问柳。

1．毫无疑问，很少有古典文本提出一切性关系如果不在赋予它们合法性的婚姻关系中进行就是应该被谴责的原则。除了

保持个人的节制和尊重习俗、法律和其他人的权利外，一个单身汉可以根据自己的意愿去获得快感。甚至在这种严格的道德中，只要他没有结婚，人们就难以要求他绝对摒弃随意获得快感。根据塞涅卡的说法，马尔西亚的儿子只是通过个人伟大德性的影响，才拒绝了爱慕他的女人们的接近，他甚至会因为可能让她们高兴而感到脸红，好像犯了错误似的(quasi pecasset)。[31] 我们可以注意到，迪翁·德·普鲁斯对于卖淫及其组织方式是很严厉的。首先，他从中看到了一种"爱情的非爱恋的形式和一种与阿芙罗狄特无关的联姻；其次，因为卖淫的牺牲品都是一些心怀不满的人。然而，尽管他希望一个被管理有方的城邦要去除这些制度，但是他并不想要立即废除它们和消灭一种同样根深蒂固的罪恶"。[32] 马克·奥勒留庆幸自己在性快感方面的节制。他"维护了自己的青春之花"，他没有"过早尝试成年人的行为"，他甚至已经"超过了时间"。也许，他的一些阐述很好地说明了这一点：德性的程度不在于他只在婚姻中享用快感这一事实，而在于他知道怎样自我控制，以便等待比通常所要求的更长时间，直到享用性快感的那一刻。[33] 埃庇克泰德也是如此，他提出了在婚姻关系之前不发生性关系的理想。但是，他把它当作向人们提供建议的对象。人们应该尽可能地遵循这一建议，但是，这不是要把一种类似的贞操作为一条狂妄的戒律："至于性爱快感，必须尽可能地完全避免在婚前享用这些快感。若是人沉溺于此，那么应该让他享用他该得到的那部分。不要纠缠那些享用性爱快感的人，不要教训他们；也不要四处说你自己是不享用快感的。"[34] 这是他在性关系上所作的最大保留。埃庇克泰德没有通过婚姻的形式、权利和义务以及配偶的职责来证实它。他只是解释它，因为人对自己负有义务，因为人是神的一个断片，因为人必须尊崇这一暂时寄居在人体中的原则，因为人必须在日



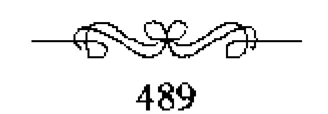
常生活的全过程尊重它。对人是什么的呼唤，而不是对与他人的关系的意识，应该利用永恒的节制原则："你难道不想提醒自己，当你吃饭时，你是谁，谁滋养了你？你在发生性关系时，你是谁？在你的社会生活中，在你锻炼身体时，在你的会谈中，你是否知道，你滋养的是一位神，你锻炼的是一位神？"……面对出现在你身体中、看得见和听得到一切事情的神，你没有为思念和发生性关系而感到脸红，你是一个没有意识到自己本性的人，神会向你发怒的。[35]

相反，穆索尼乌斯·鲁弗斯却要把性活动完全配偶化，因为他斥责一切不在配偶之间发生的并且不以婚姻为目标的性关系。保存在斯托倍那里有关"快感"的论著，其中有段对放荡生活的习惯批评。它认为放荡生活是一种无法对自己实施必要控制的生活，它放任自己无限制地追求各种罕见的快感和"可耻的性关系"。然而，对于这种世俗的批评，穆索尼乌斯以正面规范的方式界定了什么应该被看成是合法的快感(aphrodisia dikaia)。他指出，这些都是伴侣双方在婚姻范围内并为了生儿育女而获得的快感(*ta en gamoi kai epi genesei paidon sunteloumena*)。为此，穆索尼乌斯澄清了两种可能的假设：或者在通奸(moicheia)中寻找各种婚外性关系，它们都是违法的(parnomotatai)；或者在通奸之外获得这些快感，但是既然它们已经"丧失了合法性"，那么它们就是可耻的和有着放荡根源的。[36]配偶是性活动合法性的条件。

在过分追求快感违反了对自我的必要控制的古老论题与只有在婚姻体制的范围内才有合法快感的原则之间，穆索尼乌斯·鲁弗斯跨出了重要一步。他从中得出了必要的结果，尽管它在许多同时代人看来是自相矛盾的。而且，他还是针对可能的反对意见而提出它的，即他是否应该谴责在两个不受婚姻关系约

226 束的自由人之间发生的性关系呢？"一个与女仆或未婚女人发生性关系的男人不会损及自己的权利，也不会没有生育后代的希望。"甚至在这些条件下，人们犯了错误——就像人们可能在不损害周围其他人的情况下犯了一个错误：人们弄脏了自己，"人们以肮脏的方式从自己的污秽中获得快感"。[37]在这一婚姻与性活动之间本质关系的概念内涵中，还必须加入穆索尼乌斯·鲁弗斯对节育的拒斥。在一本讨论所有的孩子是否应该被抚养的问题的论著中，他认为那些节育实践是违反关心和维护人口发展的城邦法律的。它们还损害了个人，因为有后代是十分有利的；此外，它们还危害到诸神设立的宇宙秩序："那么，当我们做了这些事后，我们怎么不违反我们祖先的诸神和家庭的保护神朱比特呢？确切地说，就像那个粗暴对待违反作为好客之道的保护者宙斯的东道主的人一样，就像那个不公正地对待违反友谊之神宙斯的朋友的人一样，就像那个不公正地对待他那违反祖先的诸神和家庭保护神宙斯的后代的人那样。"[38]

我们可以发现，这里已预示了后来的基督教的观念，即性快感本身是一种污垢，惟有合法的婚姻形式以及最终的生育才是可以接受的。事实上，穆索尼乌斯的这段话曾被亚历山大的克莱芒在《教育者》的第二卷中引用过。[39]然而，若是穆索尼乌斯——如同大部分的古代道德家一样，除犬儒派之外——认为 227 这种关系的公共实践是可耻的，那么可以肯定的是，认为他主张性快感是一种罪恶和婚姻只有在严格范围才被恢复和规范它的必要用法，这是歪曲了他的学说。如果说穆索尼乌斯认为一切婚外性关系都是可耻的，这并不意味着婚姻是被附加到性关系上的，目的在于去除性关系内在的错误特性，而是说，要想成为人性的、理性的和社会的存在，把性行为纳入婚姻关系中并且养育合法的后代，才是合乎它的本性的。性行为、夫妻关系、生殖、



家庭、城邦以及人类共同体,所有这些构成了一个各种要素相互联结的系列,其中人的存在是理性的。因此,享用快感是为了让快感脱离夫妻关系和赋予快感以其他目的,这实际上就损害到了人的根本。肮脏并不在性行为之中,而是在"放荡"之中,后者把性行为与婚姻分离开来,而性行为本来在婚姻中是有着自己自然的方式和理性的目的的。由此看来,婚姻是人进行性交和享用性快感的惟一合法的范围。

2. 从性关系和性快感本质上属于合法婚姻这一点出发,我们可以明白对通奸新的置疑和一种双重性忠诚的大致轮廓。

大家知道,通奸是被当作一个男人对待他所拐骗的妻子的丈夫的不义而受到法律上的制裁和道德上的谴责。构成通奸的惟一事实就是在婚外性关系中,女方是已婚的。从男人的角度来看,婚姻状态是不必介入的;这就是说诱骗和损失是两个男人之间的事,一个男人占有了这个女人,另一个男人对她具有合法的权利。[40]这种认为通奸只是对丈夫权利的损害的界定是相当流行的,我们甚至可以在与埃庇克泰德的道德一样严格的道德中找到它。[41]在一次有关"人生来是为了忠诚的"(pistis)这一论题的对谈中,出现了一位男人——一位文人(philologos),他对现行的通奸罪行惊讶不已,他依靠的是阿尔谢达姆斯有关女人共同体的学说。埃庇克泰德对他的劝告有两点。首先,男人的通奸行为使他违背了"我们生来是为了忠诚的原则"。不过,埃庇克泰德并没有把这一"忠诚"局限在婚姻体制的范围内;而且,他甚至没有把夫妻关系列为它的主要形式之一。他是用一个男人与其周围人、朋友和城邦的关系来规定它的。他认为,通奸之所以是一种错误,原因在于他撕破了这一男人之间的关系网络,因为在这一网络中,每一个人不仅要尊重其他朋友,而且还要认识自己:"若是我们抛弃了我们生来是为了忠诚这一原则,诱骗邻

人的妻子，那么我们做了什么呢？难道不是破坏和消灭吗？谁是被消灭的对象呢？正是忠诚的人、有尊严的人和有宗教感的人。这就是全部吗？难道我们没有消灭睦邻关系吗？难道我们没有消灭友谊和城邦吗？"[42]因此，通奸伤害的正是他自己和其他人。

然而，尽管存在这种对通奸的传统界定，但是我们在某些对婚姻生活的反思中发现了一些更加严厉的要求。它们有着一种双重意义，一是倾向于越来越使用一种男女平衡的原则，二是确认对夫妻之间个人关系的尊重。人们都知道这些"有益的真理"，但是由于没有充分地重视它们，所以它们实际上并没有影响到人们的行为。对此，塞涅卡提出了一整套友谊的职责和夫妻之间严格对等的忠诚。"你知道友谊的种种职责应该以宗教的方式被遵守，但是你却没有这样做。你知道当自己引诱其他人的妻子时却要自己的妻子保持贞洁的人是不诚实的。你也知道，正如妻子不能有情人一样，你同样不能有情妇。"[43]

穆索尼乌斯对夫妻相互对等忠诚的原则的解释最为详尽。[44]他在《论快感》的论著中用了很长篇幅说明了他的理由。他指出，惟有婚姻可以构成自然合法的性关系。穆索尼乌斯提出了所谓的"女佣问题"。奴隶原本是允许被当作家庭范围内的性对象，别人是无法禁止一个已婚男人享用奴隶的。但是，穆索尼乌斯却要制止它，即使是这个奴隶尚未成婚，也是不行的(这也就意味着奴隶们的家务工作理应得到某种尊重)。为此，穆索尼乌斯着重强调平衡原则，或者是在权利平衡与义务优先之间相对复杂的相互作用。另一方面，人们如何才能接受丈夫可以与女佣发生性关系，而不承认妻子也有与她的男佣发生性关系的权利呢？在某方面遭到否认的权利是不能被赋予另一方的。如果穆索尼乌斯认为男人在领导家庭上具有妻子在性关系和性



快感方面更多的权利是合法的和自然的，那么他就是要求一种真实的平衡。但是，另一方面，这种权利平衡通过有必要在道德控制中显示男人的优越性才是完全的。如果人们允许丈夫可以与女奴发生性关系，而要求妻子不要与男奴发生性关系，那么这就是认定女人比男人更能控制自己及其欲望。这样，在家庭中应该处于被支配地位的人就比它的领导者更加强大了。在这种斯多葛派的婚姻艺术中，穆索尼乌斯提出了一个十分严格的婚姻模式，它需要一种忠诚的形式：它要求男人和女人都要这样做。当然，它不高兴去禁止一切可能损害其他人权利的事，也不高兴去保护妻子反对各种可能损及其作为家庭女主人和母亲的特权地位的威胁。它只是揭示了夫妻关系是一个在快感享用方面保持责任完全平衡的系统。

231

穆索尼乌斯的这种把性实践完全夫妻化和把性快感局限在婚姻中的严格独占原则无疑是个例外：其中，婚姻生活的艺术似乎是围绕着有关一种双重禁止的法律形式原则形成的。但是，在那些避免阐述一些同样严厉准则的作者那里，我们可以看到其中提出了一种忠诚性的要求，它只允许在行为方面有些微的差别。这些作者并不强调一种明确的禁止，而是小心地保护夫妻关系及其可能允许的夫妻之间的个人关系、爱恋、感情和个人尊严。这种忠诚性不是由法律来界定的，而是由与妻子的特殊关系、生存方式和行为方式界定的。尽可能完全地拒斥婚外关系对于丈夫来说，必须是在这些关系中寻求优雅；它必须是一种既巧妙又有感情的行为的结果；然而，人们又微妙地要求女人宽容，她应该有所让步，不这样做就是轻率的。

232

有一本很晚才出现的拉丁文论著，长期以来被认为是亚里士多德的伪篇《家政学》的拉丁译本，它在有关妻子尊严的传统观点上又提出了有关节制和妥协的看法。一方面，作者规定丈

夫要尽全力关心将要成为自己孩子的母亲的妻子;他还规定丈夫不要剥夺自己妻子应得的荣誉。[45]但是,他同样要求夫妻双方不要贬低和欺骗对方。他劝告男人"要真诚地、有所节制地亲近和尊重妻子"(cum honestate, et cum multa modestia et timore)。他希望丈夫"既不要粗心大意,也不要太严厉"(nec neglegens nec severus):"这些感情只适合妓女与她的情人之间的关系。"与此相反,一个好丈夫必须有节制地关注妻子,而妻子则以礼相待,"双方同样"表现出爱意和关心。[46]在强调这种忠诚的价值时,本书的作者明确地要求女人应该对自己丈夫的错误有一种相对妥协的态度;"她还要忘了自己的丈夫在神志不清的状态下可能对自己犯下的错误"(si quid viv animae passione ad ipsam peccaverit);"她不要抱怨和较真他所做的一切,而要把这一切归因于疾病、幼稚或意外的错误。"反过来,丈夫要准备好在痊愈之后向她表示感激。[47]

同样,《夫妻戒律》也提出了相互忠诚的原则。然而它并没有把这一原则说成是一种形式上严格对称的要求。如果这本书认为妻子应该对丈夫忠诚,那么它是说寻找其他快感对于丈夫来说是一种常犯的错误,但是却是一种不重要的错误。不过,问题必须在婚姻关系的内部、依据夫妻双方的爱情关系(而不是权利和特权)来解决。普吕塔尔克要求丈夫不要与其他女人发生性关系:这不仅是因为它威胁到合法妻子的地位,而且是因为它是一个创伤——一个自然和让人痛苦的伤口。他提醒大家注意猫的情况,一种香水的气味会让它疯狂;同样,当丈夫与其他女人发生性关系时,妻子们也会疯狂。因此,不值得为了一种"微不足道的"快感而让她们无限悲伤。他建议丈夫与妻子一道以养蜂者为榜样,若是与女人们发生了性关系,他就不接近他的蜜蜂。[48]但是,普吕塔尔克又反过来建议妻子们要表现出某种宽容

233

性经验史



大度;最好有点像波斯诸王的妻子们,她们随同丈夫们赴宴,当人们借酒醉之机召来音乐家和妓女时,她们会视而不见,回到自己的家里。她们的解释是,如果她们的丈夫和妓女或女佣寻欢作乐,那么这是尊重她们,因为他不想让她们一道分享他的放荡、荒淫和过度。[49]因此,婚姻作为爱情纽带和尊重关系,远远超越了作为一种法定的结构,它包括了一切性活动,遣责一切婚外的性行为。如果它想要求伴侣双方保持一种对等的忠诚,那么它还成了交合之地,其中,丈夫对妻子的爱恋与妻子对丈夫的礼节相互结合在一起:丈夫的外遇不再是其法定优越性的公认的后果,而是男人最好应该有所限制的一个弱点,因为妻子为宽容它而做出的让步既是捍卫自己的荣誉,也是证明自己的爱情。

234

三、婚姻的快感

把婚姻界定为快感享用的独一无二的关系,这导致了一系列有关在男女之间感情的或法定的关系游戏中的各种快感行为的整合、作用、形式和目的的问题。

事实上,我们应该承认,即使在那些认为婚姻地位重要的思想中,对于婚姻关系中的快感节制,仍然有着极大的保留。在某些人所教授的这种严格道德中,婚姻要求垄断快感。但是,没人说过哪些快感是可以的,哪些快感是被排斥的。

不过,有两种非常普遍的原则经常被人提起。一方面,人们强调配偶关系不应该不同于性爱,不应该不同于某些哲学家保留给男童的这种爱情;但是,它也不应该忽视或排除性快感。穆

235

236

237

索尼乌斯在一本认为婚姻远不是障碍、而是哲学家的职责的著作中，强调婚姻的伟大和价值。他还提到三位监督婚姻的大神：一是赫拉，"我们向她说话就像向婚姻的保护神说话一样"，二是阿芙罗狄特，因为她是主管"丈夫与妻子性交"（Aphrodision ergon）的神，三是爱洛斯（人沉湎于此是否比"专注于男女的合法结合"更好呢？）。总之，这三种力量的作用就是"让夫妻双方为了生儿育女而结合"。[50]同样地，普吕塔尔克也肯定了阿芙罗狄特和爱洛斯在配偶关系的构成中的作用。[51]

与这一在婚姻中出现的爱的激情和肉体快感相关，人们还运用了另一个原则，它与第一个相反，但是也是非常普遍的：这就是，不应该把自己的妻子当作情妇来对待，在婚姻中应该像一个丈夫，而不是情人。[52]大家都懂得，体面婚姻的古老原则之所以具有极高的价值，就是因为婚姻是享用性快感的惟一合法的方式。这样，阿芙罗狄特和爱洛斯必须出现在婚姻中，而且只在婚姻中出现。但是，另一方面，配偶关系应该不同于情人之间的关系。这一原则有好几种形式。一是以谨慎忠告的形式出现，这无疑是传统的：要是给妻子非常强烈的快感，那么他就会有让她误用快感的危险，从而后悔教会她这一切。[53]二是以向夫妻提出建议的方式出现：他们应该找出一条介于过分严厉和近乎放荡之间的中间道路，而且，丈夫要不断地提醒自己，人无法"与同一个既是妻子又是情妇的女人发生关系（hos gamete kai hos hetaira）"。[54]三是以一种普遍的论题出现：要是过于热心地与妻子发生性关系，那么这就是把妻子当作奸妇来对待了。[55]这一论题是重要的，因为它在基督教传统中也有。不过，它很早就出现过（亚历山大的克莱芒在《基质》中提到过它[56]），而且延续了很长时间（萨勒斯的弗朗斯瓦在《虔诚生活导论》中进一步阐述了它的意义[57]）。不过，要理解斯多葛派对它的解释，那么必须记住，



对于他们来说，婚姻的自然的和理性的原则其目的就是要把两个人的生活结合起来，让他们养育后代，有利于城邦和为整个人类造福。与此相反，首先就追求快感享受，这就是违反法律，颠覆秩序和背叛必须把男女结合成夫妻的原则。

但是，具体说来，问题在于在婚姻关系中快感的享用应该具有什么地位和方式，他们自我约束的戒律所能依据的是什么原则。既然婚姻要求一种同时既是受到高度推崇的个人关系又是发生性关系的惟一场所的夫妻关系，并且允许男人在他的婚姻范围内具有相当的自由，那么这一婚姻结构现在又怎样发挥它的调节原则的作用呢？若是婚姻应该同时既是最强大的个人关系又是合法快感的惟一场所，那么在婚姻中需要什么节制呢？对此，各种各样的解释却相当模糊，很少像归在亚里士多德名下的《家政学》第三卷拉丁文本中的阐述那样明确。该书作者要求丈夫亲近他的妻子时要"以诚恳的方式"(cum honestate)、"保持许多节制和尊严"(cum multa modestia et timore)，规定他要"用让他举止合乎礼法的良好教养的男人语言"对妻子说话，建议他要"用审慎和优雅的方式"(verecundia et pudore)对待妻子。[58]

确切地说，婚姻内在的节制得到了公认的婚姻的自然的和理性的两大目的的证实。第一个目的当然是生育。塞涅卡强调指出(但是，我们还看到有些医生也提到这一点)，快感的目的在于大自然所安排的生育行为。若是人们被赋予了爱的欲望，那么这不是让他们去享受快乐，而是让他们去繁衍人类(non voluptatis causa, sed propagandi generis)。[59]从这一一般原则中，穆索尼乌斯得出结论，性关系只有以生育为目的，才能合法地进行。至于那些只以快感为目的的性关系，"即使发生在婚姻范围内，它们也是不义的和违法的"。[60]新毕达哥拉斯学派也有这一准则，它似乎是用来证实一些传统的禁忌：包括禁止在月经期间

238

239

发生性关系(医生们认为,这有着带走精液的危险),禁止在怀孕期间发生性关系(这不仅是因为这时的性交毫无益处,而且是因为它们可能会损害胚胎的发育)。然而,在这些一般的忠告之外,尽管原则相同,但是并没有我们在基督教有关绝育时或更年期后的性关系的合法性与夫妻双方性交之前或之中可能产生的各种意念的教士守则中所见到的那种置疑。把排除快感作为目的,这在最严格的道德家们那里只是一种要求,但是,这种要求最多只是一种原则立场,而不是一种用来规范行为和明文规定正当行为或不正当行为的方案。

婚姻的第二个重大的目的——安排一种共同分享的生活——构成了要求节制配偶关系的另一个原则。比起生育的目的,这一原则并不过于要求明确划分正当的方式与不正当的方式。但是,某些作者——首先是普吕塔尔克——在快感关系与配偶关系的连接上发挥了一种更加微妙的和更加复杂的作用。这就是,一方面,把妻子当作一位向她敞开心扉的女伴的责任要求尊重她,不仅尊重她的地位,而且要尊重她的人格尊严。因此,快感养生法必须在此找出一种内在限制的原则。但是,另一方面,若是婚姻生活必须以建立一个完美的共同体——一种真正的"生存交融"——为目的,那么共同分享的性关系和快感就构成了配偶双方接近的一个要素。建立和强化一种稳固的联系在快感享用中不仅是一种保证,而且是支持快感享用的一个要素。由此出发,对各种性快感的推崇(只要它们是在婚姻关系之内发生的)是与对他们的行为的节制忠告(让他们可以在配偶结合中发挥这一积极的作用)紧密相关的。

必要节制和理想强度的这一螺旋形过程清楚地见之于《夫妻戒律》中。它构成了这本书的一条红线。这本书继承了有关不仅在生育活动中而且在诸如接吻和抚摸的简单的快感举止中



应该保持的羞耻感和秘诀的某些著名的旧原则;[61]它还通过转换希罗多德的一句名言,提醒大家注意,妻子的羞耻感不应该随着她脱去裙子而消失,[62]黑暗也无法掩饰任何放肆行为。普吕塔尔克援引了一位想通过让菲利浦明白所有的女人在熄灯之后都是用一样的方式来避开他的女人。与此同时,他指出妻子不必像其他人那样生活;但是,即使有黑夜掩饰,没人能够看见她的肉体,她也应该表现出她的美德来(to sophron autes)。然而,她的美德就是让她只爱丈夫和以他为目的:"她的忠实和她的爱情。"[63]

围绕着这一有关周到的节制和爱情专一的羞耻感的原则,普吕塔尔克阐述了一些既排除过于苛刻的节制又不要太随便的忠告,它们针对的不仅是男人,也包括女人。毫无疑问,像他引以为榜样的年轻的女人斯巴尔蒂亚特一样,一位好的妻子不应该借钱给她的丈夫,[64]但是,她应该对此表示忧虑。第一种态度有点像奉承者一样厚颜无耻,但是在第二种态度中则有一种不友善的傲慢。[65]这里,这些规定各自开始的方式和交流的符号的准则已经有了非常朦胧的草案,后来基督教的教士守则非常重视它。普吕塔尔克则十分重视那些可能在家庭最初的性关系中破坏以后的良好默契以及由此形成的稳固的关系的危险。他提到了年轻妻子可能感受到邪恶经验的危险。他劝告人们不要就此止步,因为婚姻的好处可能以后才出现,因而不要像那些一旦被蜜蜂咬过后就不再收获蜂蜜的人一样。[66]但是,他还担心在结婚伊始就体验到一种太强烈的肉体快感,一旦这种快感不再出现,爱情就有消失的危险。最好是,爱情从夫妻双方的性格和他们精神的契合上获得生命力。[67]而且,在整个婚姻生活过程中,在发挥夫妻性关系中一切有利于夫妻爱情的东西方面不要迟疑。对于这种感情复活的作用——《爱情对话》中一位对话者明

确地提到这一点，[19]《夫妻戒律》给出了两个例证：一是要避免可能发生在卧室中的各种争吵，因为"床上所发生的争执和指责是难以在其他地方加以平息的"。[69]二是当人们习惯于同床共眠时，不要因为争吵就分开来就寝。相反，这正是引入阿芙罗狄特的时刻，"她是对付这类坏事的最好的医生"。[70]

这一论题在普吕塔尔克那里占有相对重要的地位。它见之于《爱情对话》之中，其中他利用了女人之爱与男童之爱之间的本质差异，对于前者来说，快感和一种精神关系中的积极作用是相融的，对于后者来说，肉体快感（人们认为它不是相互的）无法作为爱情关系中的有利因素。这一论题同样出现在《七位贤人的会饮》中。其中，性快感与其他两种肉体快感的关系是成问题的，这两种相关的快感是陶醉和音乐。对话者姆内斯费勒指出，在所有艺术或实践中，作品不是在于使用各种工具或材料，而是在于人们想做的事情。建筑师的"任务"（ergon）不在于他所搅拌的砂浆，而是他要建造的教堂。缪斯们在弹奏里拉或吹奏长笛时，目的只在于"道德教化和缓和激情"。[71]狄奥尼索斯的使命不只是畅饮令人陶醉的酒，同样，阿芙罗狄特的任务（ergon Aphrodites）也不是在于肉体的简单交合（sunousia，meixis），它在于爱情（philophrosune）、需要（pothos）、关系（homila）和性交（sunetheia）之中。在夫妻生活中，性关系应该作为形成和发展对称的和可逆的爱情关系的工具。普吕塔尔克指出："阿芙罗狄特是在男女之间建立默契和爱情的艺术家（homophrosunes kai philias demiourgos），因为通过他们的身体和快感的影响，它同时把各种灵魂联系建立起来。"[72]

这些忠告可能看来相当陈旧。它们在一个漫长历史的起始阶段就出现了，这一历史就是在一般的节制劝告和通过性快感来交流感情的复杂教化的双重性之下明文规范夫妻之间道德关

系的历史。

“独占性的”原则涉及的不是婚外性关系。“非享乐性”的要求是：夫妻之间的性交不服从一种快感的结构。生育的目的化是指，夫妻是以生育为目的的。这就是罗马帝国早期的某些道德家发展出来的夫妻生存伦理的三大基本特征，后来又得到了晚期斯多葛学派的大力阐发。但是这些并不是夫妻生存伦理本身的特征：我们可以在柏拉图给他的理想国公民们制定的准则中找出一些相似的要求；我们还可以在随后教会关于基督教和睦家庭的要求中找出这些相似的要求。这三个原则的意义远远超过了作为一种对斯多葛学派的节制性的革新和一种适合于这个时代道德的规划，它们在数世纪之中不断地标示出人们让性节制在婚姻中起着中心作用。

但是，这三种原则的恒常性不应让人相信一种纯粹的和简单的同一性。罗马帝国时代的一种多少带有斯多葛学派色彩的伦理不满足于在从柏拉图主义的乌托邦到基督教的过渡中传递旨在生育和厌恶快感的“独占”婚姻的规范。它给这种规范带来了某些特殊的变化，恢复了自我的教化在发展过程中所采用的各种形式。

首先，我们应该注意到，在柏拉图那里，把一切性快感都纳入婚姻结构之中的要求，其正当性的根据在于向城邦提供它得以延续和保存自己力量的儿童的必要性。基督教的情况则相反，性关系必须与婚姻联结在一起的根据在于，前者本身就带有原罪、堕落和恶的标志，只有后者可以赋予它以合法性，人们必须根据这种合法性来追问它是否完全判定性关系无罪。然而，在穆索尼乌斯、塞涅卡、普吕塔尔克或希耶罗克勒那里，即使有利益考虑，即使对性快感的亢奋非常反感，但是，他们不是通过

强调婚姻的政治的和社会的目标的第一性而建立起婚姻与性快感之间关系的，也不是通过假设一种内在于快感的原罪把两者联结起来的，而是通过一种自然、理性和本质的不同归属来把两者联结起来的。鉴于这些不同的立场和学说，我们认为，人们根据这种伦理形式为婚姻要求的性独占不是出于婚姻“外在的”有用性或快感“内在的”否定性，而是出于一种协调某些关系的企图：两位性伴侣的交配、夫妻的双边关系、家庭的社会作用及其与自我关系的完全一致。

这里，我们触及了另一种重要的差异。对于柏拉图的辩护士、伊索克拉底的首领和亚里士多德的公民来说，在婚姻范围内享用快感的要求还是一种控制自我的方式，一种通过自己的地位或在城邦中应该行使的权威对自我的必要控制。根据基督教的教士守则，完善的夫妻忠诚的原则对于那些一心想获得拯救的人来说是一种无条件的义务。相反，在斯多葛主义提出的伦理中，为了满足自我关系的自身要求，为了不伤害人的本性和本质，为了崇尚作为理性的自我，人们最好在婚姻内享用性快感，让性快感符合婚姻的目的。无疑，这一对男人来说旨在排除婚外性关系和只允许出于特定目的的婚外性关系的原则，成了对夫妻关系和性实践进行“司法审判”的基点之一。与女人的性活动一样，已婚男人的性活动至少在原则上有着遭到法律惩罚的危险；在婚姻中，可以或禁止做什么、想要什么或思考什么，都有着精确的规定。但是这种司法审判——随后就变得显而易见了——与基督教的教士守则及其结构联结在一起。然而，甚至是在有关夫妻生活最详细的文本中，如在普吕塔尔克的文本中，这不是一种用来划分允许的和禁止的快感的条例，而是一种生存方式，一种关系风格；婚姻的道德和对夫妻生活的建议同时既是有普遍价值的原则，也是针对那些想有一种崇高的和美好的



生存的人的准则。这是只有某些人才实行的一种生存美学的非法律的普遍性。

性活动的配偶化的目的是把合法性只限定在婚姻之中，从结果来看，它有着明显的限制(至少对男人来说是如此，因为长期以来它是对已婚女人的要求)。而且，把对这些快感的享用和享乐的目的性区分开来的要求旨在从内部贬低性活动本身。但是，我们必须明白，这些限制和贬低还伴随着另一个步骤：强化婚姻内部的性关系的意义与价值。一方面，因为配偶之间的性关系不再简单地是权力的结果和表现，它们在爱情、倾慕和互惠的关系网中占有一席之地。另一方面，如果作为目的的快感必须被清除，那么至少在这一伦理的某些最巧妙的解释中，它应该被当作夫妻之间情感表示的要素(既是工具，又是保证)。

正是在这种对夫妻关系中性快感的价值的强化的意义上，以及根据人们赋予它在夫妻交流中的作用，大家开始带着愈来愈怀疑的目光质疑男童之爱曾经有过的各种特权。

注 释

① H.泰斯勒费:《希腊化时期毕达哥拉斯学派著述导论》和《希腊化时期毕达哥拉斯学派的文本》。

② M.梅斯林:《公元1世纪罗马人的各种来源》,第143—163页。

③ 穆索尼乌斯·鲁弗斯:《剩余》,亨斯编辑,XIV,第71页。参见C.鲁兹的《穆索尼乌斯·鲁弗斯》,"耶鲁古典研究",第10卷,1947年,第87—100页。

④ 希耶罗克勒:《论婚姻》,收在斯托倍的《诗选》中,21,17。

⑤ 穆索尼乌斯·鲁弗斯:《剩余》,XIII,A,第67—68页。

⑥ 穆索尼乌斯·鲁弗斯:《剩余》,XIV,第70—71页。

⑦ 希耶罗克勒:收在斯托倍的《诗选》中,22。

⑧ 亚里士多德:《政治学》,I,2,1252a。在《尼可马克伦理学》(VIII,12)中,他还就夫妻关系使用了这个词。

⑨ 参见第欧根尼·拉尔修:《哲学家们的生平》,VII,1,121。

⑩ 埃庇克泰德:《对谈录》,III,7,19—20。

⑪ 埃庇克泰德:《对谈录》,26。

⑫ 埃庇克泰德:《对谈录》,28。

⑬ 埃庇克泰德:《对谈录》,III,7,36。

⑭ 希耶罗克勒:收在斯托倍的《诗选》中,22。

⑮ 穆索尼乌斯·鲁弗斯:《剩余》,XIV,第70页。

⑯ 埃庇克泰德:《对谈录》,III,22,47。

⑰ 埃庇克泰德:《对谈录》,70—71。

⑱ 埃庇克泰德:《对谈录》,73。

⑲ 埃庇克泰德:《对谈录》,III,67—68。

⑳ 亚里士多德:《尼可马克伦理学》,VIII,12。

㉑ 穆索尼乌斯·鲁弗斯:《剩余》,XIV,第74—75页。

㉒ 希耶罗克勒:收在斯托倍的《诗选》中,21。

㉓ 穆索尼乌斯·鲁弗斯:《剩余》,XIV,第73—74页。

㉔ 普林尼:《书信集》,VII,5。

㉕ 希耶罗克勒:收在斯托倍的《诗选》中,24。

㉖ 普林尼:《书信集》,IV,19。

㉗ 穆索尼乌斯·鲁弗斯:《剩余》,XIII,B,第69—70页。

㉘ 安蒂帕特:收在斯托倍的《诗选》中,25。

㉙ 普吕塔尔克:《夫妻戒律》,34(142e—143a)。第20条(140e—141a)还把好的婚姻比作一条通过子孙的交织而被强化的绳索。

㉚ 参见《快感的享用》,第三章;柏拉图:《法律篇》,VI,779e—780a。

㉛ 塞涅卡:《慰问马尔西亚》,24。

㉜ 迪翁·德·普鲁斯:《演讲录》,VII。

㉝ 马克·奥勒留:《沉思录》,I,17。

㉞ 埃庇克泰德:《指南》,XXXIII,8。

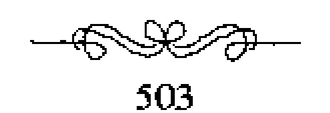
㉟ 埃庇克泰德:《对谈录》,II,8(12—14)。

㊱ 穆索尼乌斯·鲁弗斯:《剩余》,XII,第63—64页。

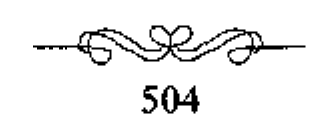
㊲ 穆索尼乌斯·鲁弗斯:《剩余》,XII,第63—64页。

㊳ 穆索尼乌斯·鲁弗斯:《剩余》,XV,第78页。这本论著曾被路南引用和评论过,见他的《节育和婚姻》,第66—67页。

㊴ 亚历山大的克莱芒:《教育者》,II,10。



㊵ 参见《快感的享用》,第三章。
㊶ 埃庇克泰德:《对谈录》,Ⅱ,4,2—3。
㊷ 埃庇克泰德:《对谈录》,Ⅱ,4,2—3。
㊸ 塞涅卡:《给鲁西里乌斯的信》,94,26。
㊹ 穆索尼乌斯·鲁弗斯:《剩余》,XII,第66页。
㊺ 亚里士多德的伪篇:《家政学》,Ⅲ,2。
㊻ 亚里士多德的伪篇:《家政学》,Ⅲ,3。
㊼ 亚里士多德的伪篇:《家政学》,Ⅲ,1。
㊽ 普吕塔尔克:《夫妻戒律》,44,144c—d。
㊾ 普吕塔尔克:《夫妻戒律》,50,140b。
㊿ 穆索尼乌斯·鲁弗斯:《残篇》(亨斯编辑),XIV。
51 普吕塔尔克:《爱情对话》,759e—f。
52 塞涅卡:《残篇》(亨斯编辑),85。
53 普吕塔尔克:《夫妻戒律》,47,144f—145a;还参见17,140e。
54 普吕塔尔克:《夫妻戒律》,29,142a—c。
55 塞涅卡:《残篇》,85。
56 亚历山大的克莱芒:《基质》,Ⅱ,143,1。
57 萨勒斯的弗朗斯瓦:《虔诚生活导论》,Ⅲ,39。
58 亚里士多德的伪篇:《家政学》,Ⅲ,3。
59 塞涅卡:《慰问埃尔维亚》,13,4。
60 穆索尼乌斯·鲁弗斯:《剩余》,XII,第64页。
61 普吕塔尔克:《夫妻戒律》,13,139a。
62 普吕塔尔克:《夫妻戒律》,10,139c。
63 普吕塔尔克:《夫妻戒律》,46,144e—f。
64 也参见普吕塔尔克的《女人的德性》,242b。
65 普吕塔尔克:《夫妻戒律》,18,140c。
66 普吕塔尔克:《夫妻戒律》,2,138d—e。
67 普吕塔尔克:《夫妻戒律》,2,138f。
68 参见《爱情对话》:第六章。
69 普吕塔尔克:《夫妻戒律》,39,143e。
70 普吕塔尔克:《夫妻戒律》,38,143d。
71 普吕塔尔克:《七位贤人的会饮》,156c。
72 普吕塔尔克:《七位贤人的会饮》,156d。在《普吕塔尔克和斯多葛主义》

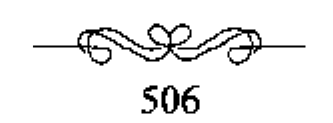


(第109页)中，巴布指出，安蒂帕特、穆索尼乌斯和希耶罗克勒"都对婚姻而不是对爱情感兴趣。他们的目标是要确定婚姻不妨碍过一种哲学生活。最后，在他们之中，我们找不到一种重要的爱情观念，也即女人和男人一样能够激发起爱的激情来"。

第六章
男　童　们

比起古典时代里的强势表现，关于男童之爱的反思在公元初几个世纪里即使没有丧失它的现实性，至少是在强度、严格性和活力方面式微了。在它出现的地方，它显出一种易于重复的样子：谈起各种古代的主题——尤其是柏拉图学派的主题，它总是不厌其烦地参与复活古代的文化。甚至当哲学力图重新恢复苏格拉底旧日的威望时，男童之爱以及它提出的各种问题也没有成为反思的活跃中心：马克西默·德·蒂尔关于苏格拉底之爱的四次讲话无法提供一种相反的论据。

但是，这并不意味着男童之爱的实践已经消失，或者它成了一种不名誉的对象。所有的文献都表明了它仍然流行着，总是被视为一种自然的事情。发生变化的，并不是对男童们的趣味，也不是人们对那些有这种癖好的人的价值判断，而是人们探询它的方式。因而，不是这种事情过时了，而是问题过时了。人们对它的兴趣减退了。人们认为它在哲学和道德的论争中不再重要了。这种"非置疑化"无疑有一些原因。其中一些涉及罗马文化的影响。当然，这不是说罗马人比起希腊人对这种快感更加冷漠。但是，关于作为快感对象的男童的棘手问题在罗马人的制度范围内被提了出来，比起在希腊城邦时期的问题更少尖锐性。一方面，出身良好的儿童受到家庭法和公法的"保护"；家庭



的父亲们要求人们尊重他们对自己孩子行使的权力；鲍斯维尔指出过，著名的斯堪蒂尼亚法（Loi Scantinia）不禁止同性恋，而是反对青少年自由地放荡和使用暴力。[①]另一方面，从结果来看，男童之爱是与年轻的奴隶发生的，当事人根本不必担心社会地位："在罗马，出身自由的美少年被奴隶取代了"，这是P.维尼说的。[②]甚至是在希腊化和受过哲学熏陶之后，显然罗马的诗人们喜欢歌唱青少年，但是罗马根本没有对希腊人对男童之爱的伟大思想作出任何反应。

再者，根据教育的成效，教学实践的形式及其制度化的方式也使得强调青少年之间的关系变得十分困难。当奎因蒂利安（Quintilien）提到男童必须被托付给修辞学老师时，他坚持确保后者"道德"的必要性。"因为，当儿童们经过这些老师的调教成为年轻人时，他们差不多被塑造好了，但是他们仍然要听老师的话。而且，年龄尚小的他们还要在老师纯洁的人格中找到防止一切侵犯的东西，通过学习老师的庄重举止来摆脱自己行为的放荡，对此，人们必须保持最大的警觉。"因此，老师必须"表现出学生们眼中父亲的情感，他必须把自己看成是把自己孩子托付给他的人们的代表。"[③]一般地说，"友爱"（philia）的人际关系的重要性日渐式微了，而且对婚姻和夫妻之间的感情联系的强调无疑使得男人之间的爱情关系不再是一种理论的和道德的激烈讨论的目标。

不过，还有三种重要的文本：普吕塔尔克关于爱情的对话、很久之后出现的归在吕西安名下的对话和马克西默·德·蒂尔关于苏格拉底之爱的四篇论述。我们可以把这最后一种文本放在一边：这不是因为其修辞的和艺术化的特征——吕西安的伪篇《爱情》也是如此，相反，在学术活动中重振各种古代的主题是一种时代的特征。但是，马克西默·德·蒂尔的文本本质上——这

是它的传统性——是为了区分和比较男性关系中的两种爱情：一种是美的和公正的爱情，另一种则不是美的和公正的爱情。[4]马克西默·德·蒂尔根据柏拉图学派的传统把这种区分与真实的爱情和伪装的爱情的区分一一对应起来。由此出发，他发展了对这两种爱情的系统的和传统的比较。根据它们各自的性质：一个包含德性、友谊、羞耻、真诚和可靠，另一个则包含过激、仇恨、无耻和不忠。根据规定它们的存在方式：一个是希腊的和有男子气概的，另一个则是娘娘腔的和野蛮的。最后，根据它们表现自己的行为：一个关心被爱的人，陪伴他去做体操，去打猎和上战场，为了他可以献出生命；此外，它不是在黑夜和孤独中追求它的伴侣。另一个则相反，它躲避太阳，在黑夜和孤独中追求爱人，并且与爱人一起避免被人看见。[5]

254

普吕塔尔克和伪吕西安有关爱情的对话则大不相同。他们的性爱论也是二元的和比较的：它的目的总是区分两种爱情形式，比较它们的价值。但是，这种比较非但没有在以男性爱情为中心的性爱中呈现出两种在道德上不平等的形式，反而从两种自然区分开来的关系形式出发：与男童的关系和与女人的关系（确切地说，人们在婚姻范围内与合法配偶的可能关系）。对于这两种不同的形式，人们提出了价值的、审美的和道德优越的问题。这样，就产生了这些极大地改变了性爱论问题的不同结果：对女人的爱、尤其是婚姻理所当然地成了性爱领域及其置疑的一部分；这种性爱置疑依赖于同性恋和异性恋之间的自然对立；最后，对爱情的伦理强调无法消除肉体的快感。

255

这就是悖论：正是围绕着这一快感问题，古代希腊关于鸡奸的反思才发展了起来；同样是围绕着这一问题，这一反思又逐渐沉寂下去。作为易于整合各种快感关系并赋予它们一种正面价值的个人联系婚姻，将是确定一种道德生活的风格学的最活跃

的中心。男童之爱因此并没有成为一种遭谴责的形象。它在诗歌和艺术中仍有自我表现的方式。但是，哲学对它的思考“愈来愈少”。当人们质询它时，人们不再在它身上寻找各种至高无上的爱情形式，而是反对它，认为它底气不足，无法为快感关系挪出地盘来。反思这一爱情形式与“快感”的享用之间关系的困难长久以来一直是哲学对它过高评价的原因。现在，这一困难成了在男童之爱身上看出一种趣味、一种习惯和一种癖好的原因，这些趣味可以有自己的传统，但是无法规定一种生活风格，一种行为美学和一种与自我、他人和真理的关系的样式。

普吕塔尔克的对话和伪吕西安的对话同时证明了男童之爱的这种合法性及其作为一种生存风格论的活生生的主题的日渐衰落。

一、普吕塔尔克

普吕塔尔克《爱情对话》从头至尾都是有关婚姻的。在婚礼后的第二天，普吕塔尔克携妻朝拜泰斯庇(Thespie)：他们愿意献身于神，要求神支持他们的这一结合，避免他们两家的不和给这一结合带来任何不祥的征兆。他们在接待他们的主人时引起了小小的骚动：年轻的巴雄(Bacchon)是大家倾慕的美少年，他是否应该与他追求的女人结婚呢？争论、变故，然后是诱拐。最后，当大家准备为这两位新人护驾和献身于仁慈的神时，对话结束了。对话从婚姻转向了其他话题。[6]

它还谈到爱洛斯。在泰斯庇，人们每隔四年庆祝一次“爱洛斯节”(Erotidia)，向“爱神和缪斯们”致敬。普吕塔尔克一再要求

这位神保佑他的婚姻。人们祈求这位神保佑巴雄和伊斯梅诺多尔的受人争议的婚姻,因为他"心地善良,赞同和促成正要实现的东西"。[7]其间,普吕塔尔克利用闲暇唱了一大段对爱洛斯,他的神性、古老、权力、善行和他提升、吸引各种灵魂的力量的颂歌。因此,就在所有城市庆祝爱洛斯节的时候,他向这位神献祭。爱洛斯和伽莫斯、他们相互关系中的爱情力量和婚姻联系:这就是对话的主题。作为对话背景的宗教仪式的目的是清楚的:爱洛斯的力量被人祈求来保佑婚姻,它战胜了家庭的不和,减轻了朋友之间的争执,保证婚姻生活幸福。论争的理论目标就是与这一虔诚的实践相一致,它把这一实践奠定在理性的基础之上:揭示夫妻关系比其他关系更能接纳爱情的力量,以及在人类中,爱情的力量在夫妻关系中有着优越的地位。

交谈的借口和引起它后续发展的外部变化都是以亦庄亦谐的方式来叙述的:这是一个"动人心弦的"事件,有着"十足的戏剧效果"。如果要再现它,还必须有"一个合唱团"和"一个舞台"。[8]事实上,它是一段喜剧插曲。巴雄是一位值得追求的少年,既英俊又品德高尚,他被一个叫庇西亚斯的求爱者所追求,而且还被一个比他大很多的寡妇追求。她一直要给他找一个合适的妻子,但是她没有找到一个比她更好的人。她试图说服他、追逐他、诱骗他,并且当着情人的面准备好了婚礼,然后是勃然大怒,掉头离去。对话开始的时候,大家已经知道了这个令人生畏的寡妇的图谋;但是她尚未发威。因此,那个男童还处在他的两个追求者之间:他不知道选择谁。当他让他的长辈来决定时,他们开始商议它。因此,讨论是在两个拥护男童之爱的人(普罗托热尼、庇西亚斯)和两个赞同女性之爱的人(安泰米翁、达芙内)之间进行的,并且当着普吕塔尔克的面。不过,普吕塔尔克很快就放弃了证人的角色,控制了争论,把它引向了普遍的爱情

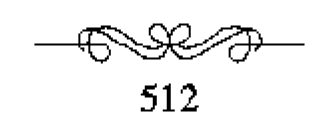
理论:于是,这两种爱情的最早的捍卫者消失了,代之而起的是两个对话者和对手——旁普蒂泰和宙克斯普,他们提出了一个唯物主义的爱情观和一个普吕塔尔克必须反驳的婚姻批评观。

在此,我们接触到了这次对话的显著特征之一。

它是从十字路口的传统图式——神话的说法或道德决疑论——出发的:面前有两条路,选择哪一条呢?是选择爱男童,还是选择爱女人呢?然而,这次争论实际上没有确切地提出这个问题:在柏拉图学派的文本中,男性的和高贵的性爱是与轻易得手的、多样的和肉体的"滥交"性爱(这显然是指人可能与男童、少女发生婚外关系的性爱)相对立的,而普吕塔尔克则是在男童之爱和实现与女人关系的婚姻之间进行选择。

在普吕塔尔克的对话中,另一个特殊的要素是追求男童的女人。她的所有特征都是有意义的。她比男童年长很多,但是看上去很年轻;她比他富裕,社会地位也高;她还有生活阅历。[9]这种情况在希腊并不令人奇怪,这既是因为女人稀少,也是婚姻策略的要求。但是,人们对于这种联姻还是有所保留的。丈夫比妻子年轻、贫穷,这种情况有点令人尴尬。因此,丈夫要优秀是婚姻关系中的定势。而且,在有关夫妻生活的文本中,我们还看到了对这些尴尬的各种评论。普吕塔尔克在《梭伦的生平》中,建议一个发现年轻男人"像一只公山鹑向一只母山鹑献媚一样"向一个老妇人大献殷勤的官员,让他到一个想嫁出去的少女家里串门。[10]而且,庇西亚斯也没忘了提醒支持巴雄婚事的人们注意这些常见的担忧。[11]毫无例外,这完全是一种矛盾的和危险的联姻,其中为了过一种既幸福又明智的生活,一方太看重利益,另一方则表现出太多的色欲。因此,反对男童之爱的人忠告巴雄,这不是最好的婚事,而且是最不好的婚事。这样,旨在证明它并让它获胜的讨论及其结论就有着更大的价值。

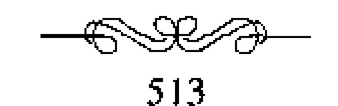
但是,还必须再提一下另一种矛盾的特征。伊斯梅诺多尔这个热情的寡妇,是一个各方面都不错的女人。她有德性,会"安排生活",口碑好,从没有人"说她的坏话",也从没有"不名誉的行为的怀疑伤害到她的家庭"。[12]然而,她却不顾羞耻地追求起男童来了。人们把这个男童托付给她,是因为她能够促成他的婚事。但是,听到别人说他有这么多优点,从她的眼里看到他的英俊和才能,看到他被这么多高尚的情人所追求,她于是爱上了她。她追逐他,因为不能陪他去练体操,她就一直等他回来;并且与几个朋友串通起来,"诱骗他"。我们知道,这些"诱骗"——部分是真实的,部分是被修改过的——如果不是现实中常见的要素,那么至少是鸡奸文学中常见的要素。许多神话叙述和历史故事都是以这些冲动插曲之一为主题的。归在普吕塔尔克名下的《爱情故事》、专谈苏格拉底式爱情的马克西姆·德·蒂尔的《讲演集》都参考了它。[13]如果一个也有伊斯梅诺多尔那么多才能的人热衷于这种爱情追逐,那么她是受到了"一种比人的理性还要强大的神圣冲动"的影响。否则,所有这些特征(年龄的差异、公认的优点、对爱人的道德品质和美誉的兴趣、追求的动机、神圣呼唤的冲动)都易于被看出:这些都是传统鸡奸模式中男童的情人的特征。伊斯梅诺多尔在普吕塔尔克的描述中恰好是处在求爱者的位置上。因而,巴雄实际上不是在两种非常不同的爱情形式——一种是可能把很有才能的年轻男子与对朋友的英俊感兴趣的老男人联结起来的爱情,另一种是为了管理家业和养育后代而在夫妻之间形成的爱情——之间选择,而是在同一种爱情的两种形式之间选择,它们之间的惟一差别是,一个是对男人的爱,另一个是对女人的爱。这涉及同一类型的关系,普吕塔尔克在一段插话中为了支持与伊斯梅诺多尔的婚姻,非常清楚地指出了这一点。他说,没有人可以忽略权威,也



无法独善其身。"漂亮男孩听从体操学校校长的话,青少年听从求爱者,成年人遵守法律和策略……因此,一个很有主见的半老徐娘通过表现出她的阅历优势(toi phronein mall on)的益处和她的感情(toi philein)与温柔的愉悦来支配年轻丈夫的生活,这不是可耻的吗?"[13]

由此可见,普吕塔尔克的对话是以两种运动为基础的。一方面,是讨论本身的运动。爱人应该在他的两个情人之间选择的问题悄悄地变成了自身有着两种形式——爱男童或爱姑娘——的爱情问题。另一方面是矛盾情节所许可的转移,它给予与女人的关系的伦理潜能和与男人的关系一样。在作为对话的各种变动的基础的剧本小技巧中,整个争论的目标就清楚地表现出来了:即形成一种单一爱情的概念。这一概念并不摒弃男童之爱的各种价值,相反,它把它们都整合到一种更大、更全的形式之中,以致最后惟有与女人的关系(确切地说,是与妻子的关系)才能享有爱情。

由此,我们将会在普吕塔尔克的这一对话中,看到许多修辞竞赛,它们让女性之爱和男童之爱相互对垒,决出胜者。这样看来,这篇对话可以被看成是支持夫妻感情和快感的最热情的辩护词之一。同样,也可以把它归到斯多葛派的婚姻论著之列,它与它们在主题和阐述方面有着共同之处。但是,在这篇文本中,除了赞同婚姻、反对鸡奸的论证外,还有另外一种东西。我们从中可以看出古代性爱论的重要变化的轮廓来。这种转变可以简要地概括如下:人们不允许快感实践中出现中断、不可逾越的界限和重要的价值差距,但是,性爱论的内容却完全是二元论的。这种二元论是双重的和相当复杂的,因为一方面人们把庸俗爱情(其中,性活动是举足轻重的)与高贵的、纯洁的、有教养的、神圣的爱情(其中,这些性活动如果不是被取消,那么至少被掩盖



了)对立起来,另一方面,人们又突出男童之爱的特殊性,它的期望、形式、目标和结果被认为是不同于其他爱情的(如果我们完全符合它的真正本性)。而且,这双重二元论旨在掩饰自己,因为人们认为对男童的"真正的"爱情只能是一种纯洁的爱情,摆脱了对快感的庸俗追求(它激发了对女人的欲望或对男童的邪念)。于是,一个包括连贯快感的领域和一个二元结构的性爱论开始瓦解了。普吕塔尔克的《对话》可能见证了这一在很久之后才完成的运动,到那时,一种绝对单一的爱情观念才告形成,而快感实践将会受到严格的界定,即把两性性交与同性恋区分开来。这种体制至今仍然是强大的,原因就在于他使用了一种单一的性经验观念,后者可以严格地标出性关系的二态性和欲望的差异结构。

在普吕塔尔克的《对话》中,我们看到他努力建立一种单一的性爱论,它完全遵循男女(甚至是夫妻)关系的模式。相对于这种单一的爱情(无论是对女人的爱还是对男童的爱,都属于这种单一的爱情)来说,男童之爱实际上是不名誉的,但是当时并没有因此而制定出严厉的限制,像后来在"同性的"性行为和"异性的"性行为之间划出界限那样。这篇文本的整个目标是以这种单一的性爱论为中心的。后者是通过一种批评的讨论("二元论"的讨论)、一种单一理论的形成(爱情理论)以及运用一种基本的概念(愉悦概念、宠爱)来起作用的。

1. 对传统的"二元论"的阐释和批评可以迅速地作出概括。这种二元论显然遭到男童之爱的拥护者们的否定。而且,普罗托热尼和庇西亚斯很快就离开了现场——当人们在讲诱骗巴雄的事时,他们正好在那里,最后一次颂扬不同的性爱论。这种性爱论认为,男童之爱既不同于女人的爱慕,也优越于它,这有两个原因:一是涉及它们各自相对于自然的位置,另一个是有关快

感在两者之中所扮演的角色。

男童之爱的拥护者们立即就拿出了大家常见的论据，即把女人身上不自然的东西（一些女人身上的首饰、香水，还有在最淫荡的女人身上的剃刀、脂粉和过滤器）与人们在体育场所看到的男童们的纯朴自然进行对照。[15]但是，他们反对女人之爱的论据的关键在于，女人之爱只是一种出于自然的爱情。普罗托热尼指出，自然实际上是把两性相吸的欲望（orexis）放入我们的身体中，因此，我们不得不要生儿育女，正如我们要饮食一样。但是，这种欲望与苍蝇想牛奶、蜜蜂想蜂蜜的欲望并无二致；而且我们还发现，厨师对小鸡和小牛也有这种欲望。不过，普罗托热尼并不想称所有这些欲望是爱情。[16]显然，对另一性别的吸引的自然性并不反对把我们与女人们结合起来的必要实践。但是，它只把这种实践的意义限定在动物世界里到处可见的行为中，这种行为是以基本的必然性为根据的。普罗托热尼用与女人的关系的自然性来指出它的不完善，指出它与男童之爱的差别，因为后者蔑视这些必然性，追求更高的目标。事实上，他并没有发展出这种超自然的爱情观。而是普吕塔尔克重振了这些柏拉图式的论题，但是，他一反男童的支持者们的做法，把这些论题都整合到单一的爱情观念之中。

另一种差异表现在快感的作用上。对女人的吸引无法摆脱快感，而对男童的爱情则相反，它只有摆脱了快感才能真正符合自己的本质。为了支持这一论点，普罗托热尼和庇西亚斯使用了斯多葛派的论证方式。他们强调指出，与女人的关系是自然出于保护人类的目的而安排的，但是，这种安排使得快感与这种行为联系在一起了。为此，我们身上的欲望和冲动（orexis，horme）时刻准备爆发出来，无拘无束，于是它们转变成了欲望（epithumia）。因此，我们以两种方式被引向了这一由女人构成

的自然对象：一是通过食欲，这一自然的运动是以人类的繁衍为理性目的的，并且以快感为手段；二是通过欲望，这是一个冲动的和没有内在规范的运动，它是"以快感和愉悦为目的的"。[17]由此可见，这两种方式都无法成为真正的爱情：因为第一个对于所有的动物都是自然的和共同的，第二个则超越了理性的限定，让灵魂屈从于肉体的快感。

因此，人们应该排除男女关系中的性爱。普罗托热尼说："任何微小的爱情都不能进入闺房。"[18]男童的拥护者们对这种说法给予了两点解释：因为欲望的本性是"通过性"把男女结合起来的，就像公狗对母狗一样，所以它是排斥爱情的。另一方面，对于一个聪明和纯洁的女人来说，感到对她丈夫的"爱"和接受丈夫"对自己的爱"（eran，erastai），都是不恰当的。[19]因此，只存在惟一一种真正的爱情，这就是男童之爱。因为可耻的快感与它无缘，而且它还必然隐含一种与德性相伴的友爱。假若求爱者发现他的爱情没有引起对方的"友爱和德性"，那么他就会放弃他的关心和忠诚。[20]

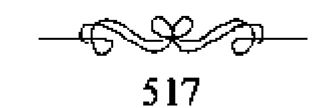
对于这种传统的解释，我们等到的回答是达芙内对鸡奸虚伪性的揭发。正如流泪的阿基勒没有提起帕特罗克勒的大腿，正如梭伦没有歌颂过花季男童的"大腿和嘴唇的温柔"，男童的倾慕者喜欢打扮成哲学家和智者的样子。但是他只有一次机会。这就是在夜里，当大家都休息了，"乘看守不在，随意采花摘果"。不过，这里存在一个二难推理：要么快感是与友爱、爱情不相容的，在这种情况下，秘密地享受男童肉体的男童倾慕者们都丧失了爱情的高贵；要么承认肉体快感在友爱和爱情中有一席之地，那么也就没有理由把与女人的关系从友爱和爱情中排除出去。但是，达芙内并不这样认为。他又提起了大家经常反对的另一个在求爱者的行为和他们追求的快感之间的重大抉择：

如果被爱者是有德性的，那么不用暴力压服他，就无法获得这种快感。如果他同意了，那么就应当承认当事人已与一个娘娘腔的人打交道了。[21]因此，人们不应该在男童之爱中追求第一种爱情模式，而是要把它视为"一个老年父母生下的孩子，一个私生子，一个力图排斥合法爱情和兄长的无知儿童"；[22]达芙内认为，除非对男童的爱与对女人的爱最终只是同一个东西。[23]

但是，一般爱情理论是在最早的对手们离开之后和不在场时，被真正建立起来的，好像要达到论争的主要对象，必须避免这种常见的冲撞。庞普蒂泰指出，争论这时已经导向了个人问题，必须让它回到一般的论题上去。

2. 对话的核心部分是依据传统赞颂神的方式歌颂爱情。人们确定了真正的神圣性（普吕塔尔克在此反对庞普蒂泰受伊壁鸠鲁的启发而归纳出来的论点，即诸神就是我们的激情；他指出控制我们的爱情是一种绝对神圣的力量产生的结果）；人们把它的力量与其他神的力量相比较（这是重要的一步，因为它揭示了爱洛斯怎样成了阿芙罗狄特的一个必要的补充：没有爱洛斯，阿芙罗狄特的工作只不过是感官的快乐，人花一个德拉克马[24]就可以买到它。而且，与人们所说的相反，它比亚瑞还勇敢和强壮。这种互惠的爱情让情人们在战争中扑向敌人，英勇地战斗至死，而不会可耻地逃跑）；人们还描述了它对人的灵魂的作用，它表现出"慷慨、怜悯和自由，并且像神控制万物那样，让一切事物畅通无阻"。最后，这篇颂词参考了埃及的各种神话和一种柏拉图理论的解说。

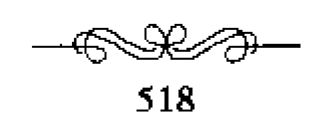
在这篇颂词中，值得注意的是，全部要素都属于传统的鸡奸性爱论。大部分的例子都是用来说明男童之爱或萨佛这个榜样（阿尔塞斯特和阿德梅特几乎是仅有的例外）。爱洛斯在人们对他的颂扬中是以男童之爱的神出现的。然而，普吕塔尔克不仅



唱这种颂歌，而且同时也是“女性之爱的赞美者”。他要说明的是达芙内提出的一般论点：“如果我们只关注真理，那么我们会发现对男童的好感与对女人的好感源于同一个爱情。”[25]

实际上，这就是这篇对话的主要目标。伊斯梅诺多尔对巴雄“鸡奸式的”诱骗这出小喜剧，只是作为这篇对话的背景和当下的图解说明。男童的性爱论所能要求的作为这一爱情形式的特征（与倾慕女人的错误爱情相反）的一切东西，在此都被再次利用，而且都没有摆脱鸡奸的主要传统。但是，这只是利用它作为能够包容这两种爱情的一般形式，而且特别是，不仅把它应用到引诱女人上，而且应用到配偶关系上。

在宙克斯普中间插话——书中没有向我们透露他插话的内容，大概是批评夫妻爱情的，但不是从鸡奸出发，而是使用了一些伊壁鸠鲁主义的术语——之后，普吕塔尔克再次发言，阐述了三个主要观点。首先，他强调指出，若是爱情就是人们所说的那样，那么它让人感受到它在男女关系中同在男童之间的关系中的显现、力量和影响是一样的。让我们暂时接受伊壁鸠鲁的这一论点：被爱者的身体形象进入到求爱者的眼中，然后渗透到他的身体之中，让他受到震撼，直至形成精液。但是，没有理由说这一机制是由男童们激发的，而女人们是无法做到的。[26]与此相反，让我们接受普吕塔尔克所倾向的柏拉图的这一论点：若是“透过身体的纯真和优雅”，我们看到了其灵魂的完美，而且这一灵魂又唤起了来自上天的景象，它给我们的灵魂安上了翅膀。因此，这里只有“完美”和“纯真”的问题，为什么要让两性的差别来搅和呢？[27]这一德性要素是传统的男童性爱论用来指示它与女人之爱之间重要差异中的一种。普吕塔尔克指出它超越了一切性别差异：“有人说完美是德性之花。然而，认为女人产生不出这种花朵，表现不出追求德性的倾向，这是荒谬的。……两性



都共同表现出了一些相同的特性。"[23]

至于鸡奸者们认为只有男童之爱才有友谊，普吕塔尔克指出，友谊也可以用来表示男人与女人的关系。或者至少(这一说明显然是最重要的)与他的妻子是如此。正是配偶关系确保了两性关系中的友谊方式。在此，普吕塔尔克只是简要地提到了这一配偶关系，它使人想起了《夫妻戒律》一书。它包含着在共同生活的整个过程中共享人生〔普吕塔尔克使用了这些词"stergein"(爱)和"stegein"(掩护、呆在自己家里)〕。它要求相互爱护(eunoia)，以完美的共同体为前提，即在不同的肉体之中的灵魂统一体，它十分强大，以致夫妻双方"不再想要成为两个人"。[24]最后，它要求双方节制，即拒斥一切婚外关系。正是在这最后一点上，性爱论向夫妻生活的实践的转移是最令人感兴趣的。因为它提出了一种与斯多葛主义迥然不同的有关婚姻的最高价值的观念。实际上，普吕塔尔克把作为性爱结果的节制与来自"外在的"节制进行了对照，后者只是屈从于法律，有着羞耻感和恐惧感。而在前者之中，当性爱使夫妻双方互相激动时，它带有"对自我的控制、节制和忠诚"。在夫妻双方的热恋灵魂中，性爱引入了"羞耻、缄默和冷静"；它赋予它"一种矜持"，让它"关注惟一的存在"。在此，不难再次发现男童性爱的各种特性，如在情人们的灵魂中德性和节制的运用，在诸如苏格拉底这类最完美的人之中的节制原则，它让他在所爱的人面前缄默不语，控制着自己的欲望。这样，普吕塔尔克把长期以来一直归于同性恋的特征移植到了夫妻双方上。

然而，对于女人之爱和男童之爱都有效的一般爱情理论的大厦开始倾斜了：普吕塔尔克并不像达芙内对他的要求和他所期望的那样，他没有从一种特殊的爱过渡到一种更一般的爱之上。他从男童性爱论那里借用了它的基本的和传统的特征。而



这一切无法被应用到一切爱情形式之上，而只是针对于夫妻关系。

3．这实际上就是对话的最终目标：揭示出这个单一的爱情之链可以在婚姻中完美地实现自己，但是无法在男童关系中占有一席之地，至少它自身是不完全的。若是这一男童关系及其传统的价值可能作为一般的爱情观念的基础和典范，那么它最终是无效的和虚弱的，一旦把它比作夫妻之爱，那么这就是不完善的爱情。

那么，普吕塔尔克让这种不完善寄居何处呢？只要人们有了一种区分真正的爱情（因为它是纯洁的）和虚假的、骗人的爱情（因为它是肉欲的）的二元主义的性爱论，那么缺乏快感并非仅仅是可能的，为了把它变成最好的爱情关系，这还是必要的。但是，建立一种把爱洛斯和阿芙罗狄特强有力地联结起来的一般性爱论，就会改变问题的各种已知条件。忽略快感就不再是一个条件，而成了一种障碍。普吕塔尔克对此说得很清楚：若是没有爱洛斯的阿芙罗狄特只提供花几个德拉克马就可以买到的短暂快感，那么没有阿芙罗狄特的爱洛斯则是不完善的，因为他没有了肉体快感。一种没有阿芙罗狄特的爱情"像没有酒水的陶醉，被从无花果和大麦中提取的饮料激发出来，这也许只是一种没有结果（akarpon）和不丰满（ateles）的困扰，它很快转变成反感和厌恶"。[30]

然而，男童之爱是否可能让位于快感呢？其证据众所周知：[31]要么性关系冲动地强加给人，接受这些性关系的人则只能体验到愤怒、痛恨和报复的欲望；要么这些性关系得到因为自己的"软弱"和"娘娘腔"而"获得被动的快感"（"hedomenos toi paschein"）和"反自然的"、"可耻的"东西，并且把它贬成最低级的东西的人赞同。[32]普吕塔尔克在此再次接触到"被爱者的两难

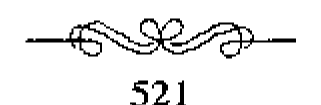
27

27

境地”:因为被强奸,他感受到痛恨和满意,他产生了蔑视。鸡奸的传统反对派就是抓住这一点不放。但是,普吕塔尔克的分析却走得更远,它试图界定男童之爱所缺乏的东西,这种缺乏使得男童之爱难以像夫妻之爱一样成为一种爱洛斯与阿芙罗狄特互相和谐的结构,其中灵魂之间的联系是与肉体快感紧密相关的。普吕塔尔克用了一个词来表示这种缺乏:男童之爱是“acharistos”(缺乏愉悦的)。

“charis”(愉悦)一词在对话过程中多次出现,似乎是普吕塔尔克思想的关键之一。总之,在这篇论著的一开始,在建立单一爱情的重要理论之前,它的引入是相当慎重的。达芙内是第一个使用它作为支持他的论点的“最有力的”论据,[33]他说,女人之爱在进行了一番大自然所赋予的性交之后,可以经过愉悦导向友谊(eis philian)。达芙内非常强调这一术语,一旦他着手界定它,并赋予它某些重要的诗意支持时,它就是女人自愿给予男人的愉悦,在萨佛看来,这种愉悦只有到了结婚年龄才会出现;品达尔认为,性关系中缺乏愉悦,就会有粗俗的后代,如“缺乏愉悦的”(aneu chariton)赫拉怀上了埃法伊斯托。[34]由此,分配给这一愉悦的作用是明确的:这就是把性关系及其由大自然所界定的主动性与被动性两极整合为相互爱护的关系之中,把肉体快感纳入友谊之中。

在这一初步阐述和建立统一的爱情理论之后,愉悦的问题在对话的结尾处成了举足轻重的东西。它将区分出女人之爱和男童之爱,惟有前者才能够引发由于愉悦而产生的阿芙罗狄特的快感与友谊德性相互交融的这一完整形式。然而,普吕塔尔克并不简单地把这一结合看成是一种在夫妻关系中向性活动做出或多或少有益让步(例如为了生育)的宽容。相反,他把这些性活动当作一切激发夫妻关系的爱情关系的出发点。在愉悦排除了一切

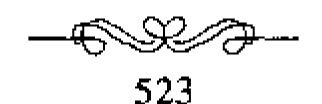


可能是冲动、诱骗或低级趣味的范围内，肉体快感可以作为婚姻所需要的爱情相互性的根源。他指出："与妻子的肉体结合是友爱的源泉，像是共同探求奥秘一样。"快感是微不足道的东西（这是那些反对肉体快感的人的传统说法），但是，普吕塔尔克又立即补充道："它却是夫妻之间相互尊重（time）、相互愉悦（charis）、相爱（agapesis）和互信（pistis）的胚芽，它会一天天地壮大起来。"[35]

对于肉体快感的这一基本作用和这一胚芽功能，普吕塔尔克给出了一种慎重的历史保证。他在梭伦立法中找到了它，因为梭伦立法规定丈夫们"每月至少有三次"亲近他们的妻子。在《梭伦的生平》中，他还提到这一法律，指出它只适用于小市民的女儿们的婚姻，因为要有后代来继承家产。但是，普吕塔尔克又补充道，还不仅如此，因为根据这一定期的亲近，即使"它不会生出孩子来"，它也是"向忠诚的妻子表示敬意"，"是一种随时消除心中不快和不要引起反感的感情宣示"。[36]对于这种作为定期亲近的根据和良好默契的保证的性关系的作用，普吕塔尔克在《爱情对话》中还给予了更加慎重的阐述。他把它当作一种复活婚姻关系的方式，有点像人们恢复一条契约一样："如同各国有时要更新相互关系的协约，梭伦认为婚姻也要更新，通过这种亲密的表示来恢复自身，因为在日常的共同生活中，相互之间的不满会与日俱增。"[37]因此，性关系正处于婚姻关系的中心，它是爱情与友谊关系的根据和保证。它是婚姻关系的基础，或者说，它像给予一种生存协约一样赋予婚姻关系以活力。如果说普吕塔尔克提到在新婚后的性交中可能造成对妻子的"伤害"，那么他还指出在这种"伤害"中也有对建立一种富有活力的、稳固的和长久的夫妻统一体所必要的东西。他诉诸三种隐喻：一是植物嫁接的隐喻，即为了通过嫁接培育一棵能够结出人们想得到的果实的树，就必须首先进行切割；二是必须不厌其烦地反复向孩子

或年轻人传授他首先获得并且以后又受益的一些最基本的知识概念;最后是把一种体液倒向另一体液之中的隐喻,即在最初的困扰和激动之后,融合产生了,并且由此实现了《夫妻戒律》也提到的这种“di' holon krasis”(完全融合)。[38]总之,它们形成了一种新的体液,没有什么东西可以再从中把这两个组成部分分隔开来。在新婚期间,不可避免地会有某种痛苦、激动和混乱,但是,这正是形成新的和稳定的统一体的条件。

这样,普吕塔尔克对此作了系统的总结:“在婚姻中,去爱是一个比被爱更重要的善。”[39]这一说法的重要性就在于,在整个爱情关系中,传统的性爱论有力地揭示了求爱者与被爱者的两极性,以及双方之间不对称的必要性。在此,正是出现在配偶双方之中的双重爱情活动构成了基本的要素。其原因不难得出。这一双重的爱情活动是相互性的根据:因为任何一方都爱着对方,接受对方的爱情,欣然接受对方的爱情表示,因此也喜欢被爱。这一双重的爱情活动还是忠诚的根据,因为任何一方都能够以对对方的爱作为自己行为的准则和限制自身欲望的理由。“当人恋爱时,他会避免一切损害和改变夫妻的统一体。”[40]这一统一体应该把它的价值和稳定性归因于双重爱情的图式,其中任何一方从爱洛斯的角度来看都永远是积极的主体。从求爱活动中的这一相互性来看,性关系可能在爱情和相互愉悦的方式中占有一席之地。与这一关系模式相比,男童们的实践以其在求爱者与被爱者之间所作的鲜明的区分、它的被动性的两难处境和它在年龄上不可避免的脆弱性,只能是不适当的。它缺乏双重的和对称的求爱活动,因此,它缺乏夫妻关系的内在调整和稳定性。它没有这种让快感可以整合到友谊之中、从而构成完满的性爱方式的“天赋”。因此,普吕塔尔克可以说,鸡奸是一种缺乏“这种天赋”的爱情。



总之，普吕塔尔克的著作见证了一种性爱论的形成。这种性爱论在某些基本观点上不同于希腊文明所熟悉的和发展的性爱论。当然，它们不是完全不同，因为正如中间那一大段赞颂性爱的话所说明的，在这里起主要作用的仍然是那些传统的概念。但是，普吕塔尔克使用这种柏拉图式的性爱论，是为了造成与它通常不同的结果。长期以来，它旨在指出存在两种不同的和对立的爱情（一种是低级的、粗俗的、以快感为指向的；另一种是高尚的、精神的、以对灵魂的关注为指向的），而且还要把它们统一起来，因为惟有第二种爱情才被视为真正的爱情，另一种只是世俗的阴影和模仿。普吕塔尔克在一种旨在建立可以考虑女性之爱和男童之爱的惟一性爱、并且把各种快感整合于此的性爱论中启用了这些柏拉图的概念。但是，正是以这种整合的名义，这一性爱论最终因为男童之爱缺乏满意的结果（charis）而排除了它。从这种贯穿真实与模仿问题、旨在本质上奠定男童之爱、却又以排除各种快感为代价的二元主义的性爱论出发，我们在普吕塔尔克那里发现了一种新的爱情风格：它是一元论的，因为它包括了各种快感，但是这种包括是有标准的，即容许它只保留夫妻性爱的快感，并且因为与男童们的关系有明显的缺陷而排除它们。这些与男童们的关系不能在爱情的活力来自互惠的快感的这一宏大统一体中再有什么地位了。

二、伪吕西安

被归在吕西安名下的《爱情》是一部比较晚的文本。[41]它是一本十分平常的对话集。泰奥姆内斯特（Theomneste）兼有女人

之爱和男童之爱，当他快要消失时，比伊德尔[42]的头还要多，于是他抱怨阿芙罗狄特道：自他从儿童变成美少年的那一年起，女神的愤怒就跟随着他。但是，他不是太阳的后代，没有伊波利特(Hippolyte)的野性。他对于这两种爱情都心仪不已，但是还不知道自己最喜欢哪一个。于是，他请利西诺——他不倾向于这两种感情中的任何一个——担任仲裁，告诉他什么是最好的选择。幸运的是，利西诺已经把两个男人对这个问题的对话铭记在心了。其中一个只爱男童，断言女性的阿芙罗狄特只是"毁灭"；另一个狂热地爱着女人。于是，他开始叙述他们的交谈；但是，泰奥姆内斯特并不糊涂，他仍然可以面带笑容地提出问题。我们现在将要听到夏里克勒和卡里克拉第达的各自说法，它们近乎是非常严肃的话语。

如果说这最后一点特征应该摆到第二层次上来讨论，那么这是徒劳的。当然，这两个对手是严肃的；但是，伪吕西安在行文中嘲讽了他赋予他们的虚张声势的证明。在这些逞强斗狠的对白中，存在着模仿的痕迹。用的是传统的论据，引文牵强，参考了各种重要的哲学观念，而且修辞花哨。作者是笑着叙述这两个沉着应对的申诉者的对白的。从这种观点看来，必须注意到有关鸡奸的论说是过于夸张、矫饰和"花哨的"，而赞成女性之爱的说法则更加斯多葛化和赤裸裸。最终的嘲讽——泰奥姆内斯特最后提请人们注意成问题的是接吻、抚摸和在内衣里乱摸的手——本质上消除了对男童之爱的赞颂。但是，这种嘲讽也点出了所提出的严肃问题。不论伪吕西安用怎样取笑的方式勾勒出这两个爱好者的"理论推理"——他们在修辞方面尚有"依据"，我们可以从中发现这一在希腊文化中有着漫长历程的"性爱说明书"的时代及其最鲜明的特征。

在利西诺旨在说明他的朋友正夹在这两种爱情之间的开场

白中,有件意想不到的事情出现了:这次将以支持男童之爱为结论(有点模糊不清)的对话不是打着爱洛斯的旗号(爱洛斯被认为是这种爱情形式的监督力量),而是打着阿芙罗狄特的牌子:据说,利西诺这次简要叙述的地点在克尼德(Cnide),靠近女神庙,那里有普拉克西泰勒雕塑的非常著名的塑像。根据传统,这并不妨碍男童及其情人的辩护士在对话过程中提起爱洛斯,这位"天才"和"诠释爱情隐秘的祭司"。至于赞颂女性快感的辩护士,他自然要求助于阿芙罗狄特。因此,不难看出,克尼德的女神主持了这次论战,其中她有时与作为自己老对手和老伙伴的爱洛斯发生冲突。这也就是说,肉体快感的问题贯穿了整个对话。这正是泰奥姆内斯特所担忧的快感问题,它同样是由少女的妩媚和男童的英俊引起的。最后,对肉体快感的讨论在大笑声中结束了这些羞羞答答的交谈。此外,肉体的快感还成了夏里克勒和卡里克拉第达交谈的借口,蕴含着一段轶事:一个年轻人爱上了普拉克西泰勒的大理石,当夜幕降临时,他在庙里玷污了这座塑像,但是看上去像是男童所为。[43]对这段非常古老的故事的叙述引起了争论:因为这种亵渎行为是针对阿芙罗狄特的,所以它就是一种对这位主导女性快感的神的敬意?但是,这种行为的表现形式难道不证明了它是反对这位阿芙罗狄特的吗?这是模棱两可的行为。那么,是否应该用这种亵渎式的敬意来思考女性之爱或男童之爱呢?

由此,贯穿整个对话的问题(即使它在那些更加纯洁的对白中被遗忘了)就是:赋予女性之爱和男童之爱中的性快感以怎样的地位和形式呢?对这一问题的回答成了判别标准,在哲学天堂里暂时给予男童之爱一种胜利,不过,现实的嘲讽会很快让它受到损害。

这次论战的结构很刻板。两位演说家分别申诉,说明了自

己所喜欢的爱情的理由,都是一气呵成;而利西诺这位沉默的见证人将仲裁这次竞赛,并决定谁是赢家。尽管卡里克拉第达赞同"男童之爱"的演说要比夏里克勒的演说更花哨、更长,但是这两套辩护词都有相同的结构:论据排列的次序相同,而且是一问一答。两篇演讲都分两个部分,第一部分回答的问题是:究竟什么是所谓爱情的本质、它的根源和它在世界秩序中的基础?第二部分回答的问题是:人在这种或那种爱情中究竟获得了什么快感?它的形式应该是什么,它的意义又可能是什么?这里,我们不想一段段地讨论这两个演说是怎么展开的,而是分别考察这两个问题,揭示女性之爱的拥护者与男童之爱的辩护士各自是如何回答它们的。

1. 夏里克勒"赞同女性之爱"的演说是以带有斯多葛派色彩的世界观念为根据的:[44]自然被界定为让一切生物得以存在的力量,即它通过组合不同的要素而赋予了生物的灵魂。而且,夏里克勒重复了大家熟知的说法和用词,认为自然安排好了生物的繁衍。[45]它深知生物都是由"容易腐朽的质料"构成的,而且每个生物的生命都是短暂的,于是它通过让一个生物的死亡是另一个生物的出生的方式来安排(emechanesato)各个生物。因此,通过这种前后相继的活动,我们就可以永远地生存下去。为此,自然划分了不同的性别,一个注定要射出精液,另一个必须接受精液。它还在每个性别中置入对另一个性别的欲望(pothos)。于是,从这两个不同性别的交合中就能够产生子孙后代,但是,后代是决不可能从同一性别的两个人的交合中产生的。因此,夏里克勒就坚持这一世界的普遍秩序,其中死亡、繁衍、永恒、每个性别的本性及其相应的快感是相互联系的。这样,"女性"不应该违反自然地变为男性,"男性也不应该不体面地表现出娘娘腔来"。要想避免这种规定,人们不会简单地违反

个人的特性,而损害到普遍必然性的锁链。

285

夏里克勒的演讲中所使用的第二个自然性的标准,是出生时的人性状态。[45]在德性上与诸神接近,对自己英雄行为的关注,得体的婚礼和高贵的后代:这些是标明这种高贵生活和确保它符合自然的四大特征。随后,出现了衰退,而且不断发展。看来,夏里克勒区分了这一衰退的不同阶段,首先,当快感引导人走向毁灭时,人为了愉悦寻求着"种种新的和越轨的方法"(是否应该把它们理解为各种非生育的性关系的形式,或者是不同于婚姻的快感呢?),然后,人们开始"违反自然本身",这种卤莽行为的主要形式是把一个男人当作女人来看待(这篇文本只提到了它)。然而,对于一个违反自然的类似行为来说,必须向男人之间的关系引入允许冲动和求胜的东西:即专制的权力和说服的艺术。

第三个自然性的标志是夏里克勒向动物世界要求的。[47]"自然的立法"是没有限制和没有区分地统治一切动物的,无论狮子、公牛、公羊、野猪、狼,还是鸟和鱼,都不去找自己的同性。对于它们来说,"神的命令是不可改变的"。伪吕西安把人的"性倒错的兽行"与这种聪明的动物性对立起来,认为人的这种兽行把人贬低到其他生物之下,而人原本是在其他生物之上的。夏里克勒在演讲中用了好几个有意思的术语来指人的这一"兽行":狂怒、"奇怪的疾病"、"盲目的冷漠"(anaisthesia)、没有达成目标的能力,这样,它就对自己该追求的东西视而不见,而追求不该追求的东西。与动物们遵循自然法则和追寻自己命定的目标的行为不同,男同性恋者们表现出传统认为只有激情澎湃时才有的样子:无法控制的冲动、病态、无视现实事物、没有能力达到人性固有的目标。

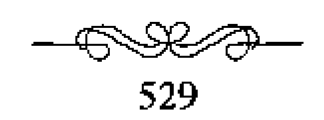
286

总之,男童之爱被轮流置于自然的三条轴线(世界的普遍秩

序、人性的原初状态、根据自己的目的合理地调整自己的行为)之上。它干扰了世界的法则,引起了种种冲动和欺骗的行为。最终,它对人类的目标是有害的。从宇宙论、"政治"和道德上看,这种关系形式违反了自然。

卡里克拉第达在答词中,没有强调反驳对手的论据,而是提出了一个完全不同的有关世界、人类、人类史、男性之间关系的最高形式的看法。他把有关从混沌中形成的世界的观念与一种有目的的和"机械的"自然观念对立起来,后者是通过性安排好了生育和繁衍,从而使人类具有了个体所没有的永恒性。他认为,爱洛斯克服了这一原始的混沌,创造了一切有灵魂的东西和一切没有灵魂的东西,在男人的身体中注入了协调的原则,并且通过"神圣的友爱感情"使他们相互结合起来。夏里克勒在男女关系中看到了一种灵巧的本性,它通过时间来繁衍后代,从而避开了死亡。而卡里克拉第达则在男童之爱中认识到战胜混沌的友爱关系的力量。[48]

根据这种观点,世界的历史不应该被读解成一种对自然法则的过早遗忘和一种在"快感深渊"中的沉迷不悟,而是一种原始必然性的逐步松懈。[49]人最初都受到需求的压迫,技术和知识(technai et epistemai)使人有可能避免这些紧迫的要求,并且作出最好的回答:人能够制衣和造房。然而,如果说纺织工人的劳动就是使用野兽的皮,建筑师的艺术就是在洞穴中造房,那么男童之爱就是身处与女人的关系之中。一开始,与女人的关系是人类不致消失所不可或缺的。而男童之爱则相反,它很晚才出现。正如夏里克勒所说,这不是衰退造成的,而是人被教育得更有好奇心和更有知识的结果。实际上,当人学会了许多有用的技巧后,他就开始全神贯注地探询,不忽视任何东西,于是哲学和鸡奸出现了。吕西安的这篇伪篇的演说家没有解释这种孪生现



象,但是,他的演说充满了各种熟悉的材料,便于我们轻松地读解它。它隐含着通过两性性交而实现的生命传递与通过传授、学习和师徒关系而实现的"技术"和"知识"的传递之间的对立。在与具体的技艺区分开来之后,哲学开始探询万事万物,为了传递它所发掘的智慧,它发现了男童之爱(这也是对敏于德性的美好灵魂的爱情)。于是,我们明白了卡里克拉第达正是在这些条件下可以大笑地驳斥他的对手告诉他的动物教条:[50]即事实是否证明了狮子不爱同类的雄性、熊不爱熊呢?问题不在于人腐蚀了一种动物依然保持完整的本性,而是野兽们并不了解什么是哲学家,也不知道友爱会产生美。

28

显然,卡里克拉第达的论据比起夏里克勒来并不更根本。一方面,它们都是在重复庸俗的斯多葛主义;另一方面,也是柏拉图学说的各个成分或伊壁鸠鲁理论的各个要素的大杂烩,难道不是这样吗?[51]确实如此。我们不能低估在这两种爱情的比较中各种基于传统论据的演说所需要的一切可能的借口。夏里克勒和卡里克拉第达的解释的庸俗性(有时外表美观)相当清楚地揭示了它们必须起到有一点像哲学的徽章那样的作用:男童的爱好者是信奉柏拉图的,表现出爱洛斯的特征;女人的拥护者则是斯多葛派的,打着自然要求的旗号。显然,这并不意味着斯多葛主义者会斥责柏拉图通过拒斥婚姻所证实的鸡奸。大家知道,从这些学说来看,情况并不是这样——或者,事情并非这样简单。但是,透过手中的各种文本,我们还要努力发现"一种享有特权的配合"。我们在前一章中已经看到:婚姻生活的艺术在很大程度上是通过斯多葛派的思想方式建立起来的,参考了它有关自然及其根本必然性、自然给予万物预定的地位和作用、普遍的繁衍规划和原初完善的状态(那时还没有性倒错式的堕落)的看法。后来,为了建立一种婚姻关系的伦理学,基督教从这种

28

看法中汲取了很多内容。同样，男童之爱作为生活方式的实践，在数世纪里产生和巩固了一种相当不同的理论领域：宇宙的和个人的爱情力量，可以使人避免直接必然性的上升运动，通过友爱的强烈形式与秘密联系获得和传授知识。女人之爱与男童之爱的论争远不是一种文学论争，因此，它也不是两种性欲望形式为了夺取绝对优势或各自表达观点的权利而发生的冲突。相反，它是两种生活形式、两种享用快感的风格的碰撞，以及伴随这些选择的哲学演说。

290

2. 夏里克勒和卡里克拉第达各自的演讲都根据“自然”的主题阐述了快感问题。我们知道，这一问题对于一个灵魂对另一个灵魂的友爱、爱情和善行的鸡奸实践来说总是难点。向男童的爱好者谈“快感”，就是和他过不去。夏里克勒就是这样看的。他对这一主题的讨论是从对鸡奸的虚伪性的传统批评开始的：你们摆出苏格拉底的门徒的样子来，不爱肉体，只爱灵魂。但是，你们追求的不是充满智慧的老人，而是那些尚不懂推理的男童，这是怎么回事呢？如果这是德性问题，那么为什么柏拉图说要爱背叛里西亚斯的斐德罗，或者，像苏格拉底所要求的，要爱亵渎神灵、背叛祖国和一心想当僭主的阿尔西比亚德呢？因此，尽管这种精神恋爱有各种要求，人们必须像夏里克勒那样“退回”到快感问题上，把“男童的实践”比作“女人的实践”。

在夏里克勒为了区分这两种“实践”所使用的各种论据和快感在这两种实践中所占有的地位之中，前者是有关年龄和时间的短暂性的。[52]直到进入老年时，女人还保持着她的妩媚——即使这有赖于她长期的阅历。而男童只能让人愉悦一时。夏里克勒把女人的身体与男童的身体进行了对照，前者有鬈发，皮肤光洁，“没有茸毛”，一直是欲望的对象，而后者很快就毛茸茸的，变得肌肉发达。但是，夏里克勒没有从这种差别中得出通常的结

291

论:人只能在非常短暂的时间里爱男童,很快就会抛弃他,并把曾经对他发的一切山盟海誓忘得一干二净。相反,他提到了仍然爱一个年过二十的男童的人,这个人所追求的,“正是模棱两可的阿芙罗狄特”,其中他扮演着被动的角色。在此,男童的肉体变化被用来作为性角色倒错的原则,而不是感情转瞬即逝的原则。

支持“女性实践”的第二个理由是相互性。[33]毫无疑问,这是夏里克勒的演讲中最使人感兴趣的部分。它首先提到了理性的人不是为了孤独地生活而被创造的原则。然而,它没有从中推论出要有家庭或者要属于一个城邦的必然性,而是得出了不可能孤独地“度过一生”和需要一种使普事更加悦人和使苦事日益减轻的“感情共同体”(philetarios koinonia)的结论。这种认为共同生活具有这种作用的看法在斯多葛派有关婚姻的论著中经常出现。它在这里被用到了肉体快感的特殊领域里。夏里克勒首先提到大家共同享用的会餐和宴饮,在他看来,这是因为共享的快感更加强烈。然后,他提起了性快感。传统认为,被动的男童或多或少是被强奸的(hubrismenos),他无法体验到快感。没人“会发疯”唱反调。当他既没有落泪,又不感到痛苦时,唱反调就对他不合适了。男童的情人获取快感后,就离开了,他不会付出快感。这与女人完全不同。夏里克勒连续地提出了事实和规则。在与女人的性关系中,存在着“一种愉悦的平等交换”;两个伴侣在相互付出同样多的快感之后,才分开。与这种自然的事实相一致的,是一种行为原则:最好不要去探寻一种自私自利的愉悦(philautos apolausai),不要想独占一切快感,而要与另一个人分享自己体验到的快感。当然,这种快感的相互性一直是爱情文学或性爱文学经常使用的著名论题。但是,有趣的是,我们在这里看到了它被用来规定与女人的关系是“自然的”,界定“性

快感"中的行为准则，最后确定男人与男童关系中可能存在的非自然的、冲动的和不义的东西。在男女性交中，一个人注意的是另一个人的愉悦，两个伴侣之间是保持一种尽可能严格的平等。这种快感的相互性在实践中引入了一种延伸公共生活道德的伦理。

在这种重要的推论中，夏里克勒增加了两个与快感交换相关的论据。293 一个针对的是性爱文学中的一个流行主题：[54]女人们能够向懂得如何享用快感的人提供男童们所能提供的一切快感；但是男童们却无法提供女性特有的快感。因此，女人们能够付出一切形式的快感，甚至让男童的情人们最愉悦的快感。另一个论据[55]是，若是人接受了男人之间的爱情，那么他还必须接受女人之间的关系。在男同性恋关系与女同性恋关系之间因争议所引起的对称是饶有趣味的：首先因为它像夏里克勒的演讲的第二部分一样，否定男童之爱在文化上、道德上、感情上和性上的特殊性，而把男童之爱纳入男性个体之间关系的一般范围之中。其次是因为他为了损害男童之爱利用了被传统视为更可耻的女同性恋——甚至人都"不好意思"说起它。最后，因为夏里克勒颠覆了这一等级制，让人明白一个男人像女人那样被动比一个女人扮演男人的角色要更加羞耻。[56]

卡里克拉第达的演讲中回答这一批评的部分最为冗长。而且，在论争的剩余部分里，"修辞片断"的特征是显著的。在性快感的问题上，鸡奸理论在涉及男童之爱的最可疑要素时，用自己的一切手段和最珍贵的材料说明了自己。但是，它们是被用来 294 对付夏里克勒明确提出的问题：即快感相互性的问题。在这一点上，两位对手都参考了一个简单而连贯的概念：对于夏里克勒和"女人之爱的拥护者"来说，能够引出其他人的快感、关注这种快感并且发现自己的快感，这就是普吕塔尔克所说的"愉悦"



(charis)，[57]它认为男女关系中的快感是正当的，可以被整合到爱洛斯之中；而男童之爱是没有这种愉悦的，因而是没有价值的。但是，卡里克拉第达像男童之爱的传统所做的那样，认为"愉悦"(charis)并不是关键，而是"德性"(arete)。正是德性维系着"快感"和"爱情"的关系，它应该确保在伴侣之间有一种高尚的和合理节制的快感，以及他们不可或缺的共同体。简言之，对于夏里克勒等人所提出的惟有与女人发生的快感才可能产生"相互奉献"，他的反对者们则以惟有男童之爱才享有"合乎道德的共同体"的特权来回击。卡里克拉第达首先像变魔术一样批评了把女人之爱视为自己特征的这一快感相互性，然后，把与男童的有道德的关系树立为惟一能够达至真理的道路。因此，归于男女关系名下的互惠快感的特权一下子又成了问题，而且男童之爱是违反自然的论题又回来了。

卡里克拉第达为了反对女人，恼羞成怒地编织了一系列陈词滥调。[58]人们只要靠近女人们，就会发现她们"其实"(alethos)很"丑陋"：她们的身体"毫不体面"，她们的脸庞像猴脸一样不讨人喜欢。为了掩盖这一事实，她们不得不费尽心机地使用化妆、洗手间、美发、首饰来打扮。在旁观者的眼里，她们看上去美丽，但是只要仔细地瞧瞧，就会发现这是假象。而且，她们喜欢各种能够遮掩自己神秘淫荡的秘密崇拜。这里无须再提起这段演说中很庸俗地回应的所有讽刺论题。我们可以在各种鸡奸颂词中找到其他一些例证和相近的论据。如阿基勒·塔蒂乌斯在《留西伯和克里托芬》中让男童的爱慕者对他的一个主人公说："在女人那里，一切都是人为的，言辞与态度都是如此。如果其中一个看上去美丽，那么这是费了很大功夫涂脂抹粉的结果。她的美丽是由没药、染发剂和脂粉弄成的。若是你把女人的所有化妆品都拿走，那么她就像一个寓言中被人拔光羽毛的松鸦。"[59]

女人的世界是骗人的，因为它是一个隐秘的世界。男人集团和女人集团的社会划分，它们生活方式的不同，以及女性活动与男性活动的精心划分，所有这些很可能有助于揭示出古希腊的男人经验中这种把女人当作神秘的和骗人的对象的观念。首饰所掩饰的对肉体的可能欺骗，一旦被人发现，就有让人失望的危险。人们很快会怀疑她巧妙掩饰的缺点，对其中某个讨厌的缺点感到害怕。女性身体的隐秘和各种特殊性充满了各种模棱两可的力量。奥维德说，您是否愿意摆脱一种激情呢？那么请您靠近一点观察您的情妇的身体。[60]女人们的欺骗性还表现在道德上。她们过着这种遮遮掩掩的生活，它掩盖了各种神秘的担忧。在伪吕西安赋予卡里克拉第达的论证中，这些论题有着一种精确的含义；它们使他可以把与女人的关系中的快感相互性的原则作为原因。假如女人们是骗人的，假如她们有着对自身的快感，假如她们热衷于秘密的淫荡活动而男人全然不知，那么怎么可能存在一种类似的相互性呢？假如她们的外表让人断定存在各种快感不过是虚假的承诺，那么怎么可能存在有效的快感交换呢？这样，习惯上人们对与男童的关系的反对——即这种关系是不符合自然的——可以同样适用于女人们。更为严重的事情还在于，她们在想掩盖自身的真相时，还自觉引进了谎言。化妆的论据可能在这两种爱情的论战中没有多少分量，对于古代人来说，它是以两个严肃的要素为基础的：一个是来自女人身体的担忧，一个是认为快感的合法性只在于引起它的对象是真实的哲学原则和道德原则。根据鸡奸理论，与女人的快感无法得出相互性，因为它伴有太多的虚假。

因此，与男童的快感反被当作真实的东西。[61]少男的美是真实的，因为它未作任何修饰。正如阿基勒·塔蒂乌斯借一位主人公之口说的："男童的美没有散发没药的芳香，也没有骗人的和

296

297



借来的气味。男童的汗味比一切女人的脂粉盒都好闻。"[62]卡里克拉第达把不关心如何打扮的男童的时间表与女人梳妆台的虚假诱惑进行了对照：早晨，男童起床，用纯净的水沐浴；他不需要镜子，也不要梳子；他披上短披风，赶去上学；在体育场，他精力充沛地进行锻炼，出汗后，就去冲澡；有时上完别人向他讲授的智慧课程，他很快就因为白天的疲劳而进入了梦乡。

那么，为什么人不希望与这个真实无欺的男童分享他的生活呢？[63]其实，人都喜欢"花时间与这位朋友面对面坐着"，从他的谈吐中获得愉悦，"赞赏他的一切活动"。明智的快感不会简单地随青春年华而消失。当它不以最终要消逝的肉体的雅致作为对象，它可以伴人一生。衰老、疲惫、死亡，甚至是坟墓，都可以与它同在，连"骨灰也不会分开"。这种一般论题是指，从男童之爱开始所建立起来的友爱，有着深远的男性爱情，维系生命直至终点。我以为，这一段伪吕西安的文字是色诺芬的《会饮篇》中所阐述的一个论题的变种。双方的观念是相同的，甚至表现的方式和用词都很相近。互视的愉悦、感情交流、分享成功或失败的情绪、有病互相关心：这也就是说，爱情支配着两位朋友，直至老年。[64]伪吕西安的这篇著作还特别强调一个要点，即在这种过了青年期仍然存在的爱情中的关系结构，其中，求爱者与被爱者的角色不再相互区别，他们之间的平等是完美的，或者是完全可以转换的。因此，卡里克拉第达说，奥莱斯特和庇拉德就是这样，而根据传统，人们总要问谁是求爱者、谁是被爱者，如对阿基勒和帕特罗克勒就是如此。庇拉德曾经是被爱者，但是上了年纪后，考验期来了（对于两位朋友来说，应该让谁冒着死亡的危险），被爱者也成了求爱者。这里，必须看到一个模式。卡里克拉第达说，对男童忠诚而严肃的爱情〔著名的"真诚的性爱"(spoudaios eros)〕应该因此有所改变；当年轻人到了能够用理性

推理的年龄时，这种爱情必须过渡到成熟男人(androusthai)的形式上。在这种男同性恋中，曾是被爱者的一方"回报爱情"，这样就难以分清"两人中谁是求爱者了"。求爱者的爱情被被爱者还给他；这就像镜中的反射形象一样。[65]

299

被爱者对曾经接受的爱情的回报一直是鸡奸伦理的一部分，表现形式包括在对方痛苦时施以援手，在对方年老时关心呵护，伴随对方一生，或者不惜作出意外的牺牲。但是，伪吕西安所坚持的两个情人的平等和他所使用的规定配偶之间相互性的词语，似乎说明了他让男人之间的爱情服从婚姻所描述和规范的两人生活模式的良苦用心。在详细阐述了男童身上具有的简单性、自然性和非牺牲性之后，在把男童可以提供的快感奠基在"真实"之上后，该书的作者不是把所有精神关系建立在教学活动和这种爱情的有益影响上，而是建立在平等交换的相互性上。在卡里克拉第达的这篇演讲中，对男性身体和女性身体的描述愈是针锋相对，两人生活的伦理似乎愈是接近配偶关系的男性爱情。

但是，还存在一种本质的差异。如果男童之爱被界定为惟一的爱情，其中德性与快感相互维系，那么快感就不会被当作性快感了。男童的魅力在于年轻的身体既没有化妆，也没有伪装，在于有规则的和明智的生活，在于友爱的交谈，在于别人对他的爱情，这些都是事实。但是，这本书要澄清的却是：男童没有床上"同伴"；在上学的路上，他不看任何人；到了晚上，一天工作的劳累让他很快入睡。卡里克拉第达对类似男童的情人们给了一个正式建议：要和苏格拉底一样保持贞洁(当他靠在阿尔西比亚德身边休息时，就是这样)，有节制地(sophronos)接近男童们，不要为了一点点快感而浪费长久的爱情。这是在一次辩论结束之后得出的结论，当时利西诺带着一种透着嘲讽意味的庄重，提出

300

了要价条件:他站在赞颂男童之爱的演讲一边,是因为这种爱情是"哲学家们"实践的,而且它确保的是"公正的和毫无污垢的"友爱关系。

夏里克勒和卡里克拉第达之间的争论最后以男童之爱的"胜利"而结束。这一胜利符合一种传统的图式,即把一种回避肉体快感的鸡奸留给了哲学家们。但是,这一胜利带给大家的不仅是结婚的权利,而且是结婚的义务(其根据在于斯多葛派的一个公式:完完全全的婚姻)。事实上,这是一种大杂烩的结论,它把保留给对"完善德性"敏感的哲学家们的男童之爱的特权置于婚姻普遍性之上。但是,千万不要忘了,这一争论(其传统的和修辞的特征在这篇文本中历历可见)被嵌入另一个对话之中。这就是利西诺和泰奥姆内斯特的对话。后者询问利西诺,人应该在这两种爱情中选择哪一个,因为他感到这两种爱情都同样有吸引力。利西诺给泰奥姆内斯特的"判决"与他给夏里克勒和卡里克拉第达的一样。但是,泰奥姆内斯特立即对其关键之点和鸡奸爱情胜利的条件进行了嘲讽:它的胜利是因为它是与哲学、德性和摒弃肉体快感联系在一起的。难道我们必须相信这真的是人爱男童的方式吗?泰奥姆内斯特像夏里克勒一样,对类似说法的虚伪性感到愤怒。因为为了把快感和德性联系在一起,男童的拥护者们强调要排除一切性活动。而他认为突然出现的肉体接触、接吻、抚摸和愉悦才是这种爱情存在的真正原因。他指出,除非这种关系的所有快感都是局限在相互凝视和愉悦地交谈的范围之内,否则,我们无法相信它。当然,凝视是令人快乐的,但是这只是第一步。随后,接触让整个身体都愉悦起来。然后是接吻,一开始有点羞羞答答,不久就完全放开了。其间,手也没闲着,它伸进衣服中,捏捏胸脯,又顺着结实的腹部而下,直达"青春之花",最后拍打目标。[62]对于泰奥姆内斯特和

该书的作者来说，这种描述并不是要摒弃一种不能接受的实践。而是呼吁人们注意，在爱情领域及其正当性之外，不可能维系什么快感(aphrodisia)——除非是站不住脚的理论创造。伪吕西安的嘲讽不是如何去斥责人能够从男童那里获得的、并且是在微笑中唤起这种快感，而是对有关希腊鸡奸的一种非常古老的说法的反对。后者为了思考、阐释、说出和论证鸡奸，对肉体快感避而不见。当然，伪吕西安的嘲讽不是说爱女人是最好的，而是揭露论证排除快感及其相关关系的爱情的演说的主要弱点。

302

三、一种新的性爱论

303

在人们发现对男童之爱的反思毫无结果的时代里，人们看到了一种新的性爱论的一些要素显现出来了。这种性爱论在哲学文献中并没有特殊的地位，它的主要题材不是有关男童之爱的，而是针对男女关系的。它出现在一些叙事小说中，如阿芙罗狄西亚的夏里顿撰写的《夏雷阿斯与卡莉尔奥埃历险记》，阿基勒·塔蒂乌斯叙述的《留西伯与克里托芬》，以及埃里奥多尔的《埃塞俄比亚人》，是尚存的主要例证。当然，关于这种文学，我们还有东西尚未确定，如它出现和终结的条件、各种文本的时间及其象征意义和精神意义。[57]但是，在这些充满无数曲折的长篇叙事中，我们可以找出一些有关具有宗教和世俗双重色彩的性爱论主题：一种男女"异性"关系的存在，一种更多以保持童贞为准则的(而又不是以男性对欲望的政治控制为基础)的禁欲要求，最后是这种纯洁性在具有一种精神婚姻的形式价值的结合中得以实现和奖赏。在此意义上，不论柏拉图对这一性爱论有

304



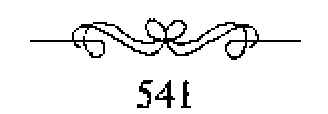
什么影响，我们看到，它已经远离了那种以有节制的男童之爱及其在持久的爱情形式中的实现为本质的性爱论。

毫无疑问，男童之爱并没有在这种浪漫文学中完全消失。它不仅在贝特洛尼或阿普勒的叙事作品中占有重要地位（在这些叙述作品中，男童之爱频频出现，并广为接受），而且还出现在某些有关童贞、订亲和结婚的叙事作品中。在《留西伯与克里托芬》中，两个主人公就以完全肯定的方式表现了这种男童之爱：克里尼亚斯为了不让自己的情人结婚，向小说的英雄提出了获得少女之爱的绝妙建议。[18]至于梅尼拉斯，他提出了一种有关男童之吻的幸福理论。男童之吻不像女人的吻那样过于讲究、柔滑和放荡，它不是源于艺术，而是出于天性，如瓶中的玉液滑向嘴唇，这就是练体操的男童的吻。[19]但是，这些只是次要的和边缘化的主题，男童之爱不再是叙事的主要对象了。所有关注的中心都是少男与少女的关系。这种关系总是从一次对这两位少男少女的打击开始的，然后以一种平衡的活力让双方彼此相爱。除了在阿芙罗狄西亚的夏里顿的小说《夏雷阿斯与卡莉尔奥埃历险记》中，这种爱情没有立即演绎成双方的结合：小说展开了一长串的历险，把两个年轻人分隔开来，直到最后一刻才使有情人终成眷属，品尝云雨之乐。[20]这些历险都是平衡的：发生在其中一个身上的事情在另一个经历的变故中都有根据，它让他们表现出同样的勇气、忍耐力和忠诚。这些历险的主要意义和他们坚持到最后关头的价值在于，两个主人公都严格地坚守着一种对对方的性忠诚。当两位英雄终成眷属时，亦是如此，像夏雷阿斯和卡莉尔奥埃一样。在其他一些叙事作品中，在产生爱情之后和在结婚之前，历险和痛苦接踵而至，两个主人公彼此为对方保持着童贞。然而，对于这种童贞，我们必须明白，它不是在山盟海誓之后的一种简单的禁欲。它是一种生活的选择，在《埃

塞俄比亚人》中是先于爱情的：夏里克勒是被养父在追寻"最好的生活方式"中精心养大的，她甚至拒绝去想结婚的事。不过，父亲对此抱怨不已，他向她提了一位高尚的求婚者："如果不用甜言蜜语，不许诺，不讲道理，我无法说服她；但是最让我痛苦的是，她利用我的话来反对我；她依靠的是我教给她的一大套说理方式——她把童贞置于一切之上，看成是神圣的东西。"[21]相应地，泰阿热尼也从没有与女人发生过关系："他厌恶地拒绝了这些，以及人们可能和他谈论的一切婚姻和爱的历险，直到有一天，夏里克勒的美丽向他证明了他并非自己认为的那样冷漠，而是他尚未遇到一位值得去爱的女人。"[22]

我们看到，童贞并不简单地就是一种作为性活动的先决条件的禁欲。它是一种选择，一种生活的风格，一种英雄出于关心自我而选择的高尚的生存形式。当最奇特的变故把两位英雄分隔开来并且让他们置身于可怕的危险之中时，最严重的事是成为其他人性追求的对象。对他们的价值和爱情的最高考验就是不惜一切代价去抵制，保存这一本质的童贞。它对于他们之间的关系是本质的，对于他们与其他人的关系也是本质的。阿基勒·塔蒂乌斯的小说就是这样展开的——一种双重童贞的《奥德赛》。于是，童贞受到威胁、困扰、怀疑、诽谤和保护，除了克里托芬沾了一点可以允许的高尚的污点，最后在一种神意裁判之中得到证实，它宣布：她"直到今天仍然像她离开家乡时一样；她的高尚之处在于身处强盗之中仍然保持童贞之身，爱憎分明"。[23]在谈到他自己时，克里托芬也能用平衡的方式说道："假若存在一种男性的童贞，那么我自己已经保存了它。"[24]

但是如果爱情和性克制在整个历险过程中相辅相成，那么我们必须明白这并不意味着否认第三者。这种对童贞的坚持在爱情关系之内也是弥足珍贵的。人们彼此坚守童贞，直到爱情

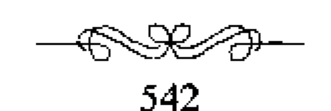


与童贞在爱情之中实现了自身的时刻。因此，婚前保持贞洁会让两位分开的和经受着其他人考验的未婚夫妇在精神上相互接近，当他们历经曲折终成眷属之时，贞洁依然会让他们克制自己的欲望。泰阿热尼和夏里克勒在独处一个洞穴时，完全放开了，他俩"沉浸在毫无顾忌和无限的拥抱和接吻之中，他们忘记了周围的一切，长时间地拥抱，好像是一个人似的，直到完全陶醉在他们永葆纯洁和童贞的爱情之中，他们的热泪交融在一起，贞洁的吻互相交织。当夏里克勒感到泰阿热尼有点过于激动，阳刚之气勃发时，她要他不要忘了他的誓言，告诉他理智地控制自己并无害处；因为如果他受到爱情的折磨，那么他就控制了自己的感官欲望"。[13]因此，这种童贞不能成为一种反对一切性关系的态度，即使是那些发生在婚姻内的性关系。它是婚前的考验，是导向婚姻的运动，它在这一运动中逐渐实现了自己。爱情、童贞和婚姻形成了一个整体：两位有情人必须保存自己身体的完整和心灵的纯洁，直至终成眷属。婚姻必须在身体的和精神的双重意义上来理解。

这样，一种新的性爱论衍生了出来，它不同于以男童之爱为出发点的性爱论，虽然克制性快感在两者之中都起着重要的作用。这种新的性爱论是围绕男女之间对称的与相互的关系和具有崇高价值的童贞以及实现童贞的婚姻而展开的。

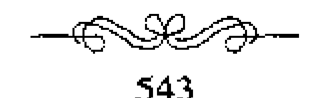
注　释

① J.鲍斯维尔：《基督教、社会宽容和同性恋》，第61页及次页。
② P.维尼：《罗马的爱情》，载《历史》，1981年1月，第77页。
③ 奎因蒂利安：《演说法》，II，2。
④ 马克西默·德·蒂尔：《论文》，24，1；25，1。
⑤ 马克西默·德·蒂尔：《论文》，25，2—4。
⑥ H.马丁在《普吕塔尔克的伦理著作和早期基督教文学》(H.D.贝兹编



辑)中指出,对话没有清楚地区分异性恋和婚姻。L.郭思勒在研究《爱情对话》和《夫妻戒律》时,坚持认为普吕塔尔克指出了婚姻和性爱的联系,以及他对传统婚姻问题的重新讨论。

⑦ 普吕塔尔克:《爱情对话》,771e。
⑧ 普吕塔尔克:《爱情对话》,749a。
⑨ 普吕塔尔克:《爱情对话》,754c。
⑩ 普吕塔尔克:《梭伦的生平》,20,8。
⑪ 普吕塔尔克:《爱情对话》,752e—f。
⑫ 普吕塔尔克:《爱情对话》,749d 和 755d—e。
⑬ 普吕塔尔克:《爱情故事》,2,772e;3,773f。
⑭ 普吕塔尔克:《爱情对话》,754d。
⑮ 普吕塔尔克:《爱情对话》,751a;752b。
⑯ 普吕塔尔克:《爱情对话》,750c—d。
⑰ 普吕塔尔克:《爱情对话》,750d—e。
⑱ 普吕塔尔克:《爱情对话》,750c。
⑲ 普吕塔尔克:《爱情对话》,752b—c。
⑳ 普吕塔尔克:《爱情对话》,750e。
㉑ 普吕塔尔克:《爱情对话》,751d—e。
㉒ 普吕塔尔克:《爱情对话》,751f。
㉓ 普吕塔尔克:《爱情对话》,751e。
㉔ 德拉克马是古希腊银币的名称,也是古希腊的重量单位,合 3.24 克。——译者注
㉕ 普吕塔尔克:《爱情对话》,751e—f。
㉖ 普吕塔尔克:《爱情对话》,766e。
㉗ 普吕塔尔克:《爱情对话》,766e—767a。
㉘ 普吕塔尔克:《爱情对话》,767b—c。
㉙ 普吕塔尔克:《爱情对话》,767d—e。
㉚ 普吕塔尔克:《爱情对话》,752b。
㉛ 普吕塔尔克在此继承了达芙内阐述的论据,751d—e。
㉜ 普吕塔尔克:《爱情对话》,768d。
㉝ 普吕塔尔克:《爱情对话》,751c。
㉞ 普吕塔尔克:《爱情对话》,751d。
㉟ 普吕塔尔克:《爱情对话》,769a。



㉖《梭伦的生平》,20。
㉗《爱情对话》,769a—b。
㉘《爱情对话》,769e—f;参见《夫妻戒律》,142e—143c。
㉙《爱情对话》,769d。
㊵《爱情对话》,769d—e。
㊶ 关于这篇文本,参见 R.布洛克的《论伪吕西安的"爱情"》,1907 年;马克勒奥德在勒布版(l'edition Loeb)的导言中确定它是 4 世纪的作品;F.布菲耶则认为它出现在 2 世纪(《青春期的性爱》,第 481 页)。
㊷ 伊德尔(Hydre)是希腊神话中的七头蛇。——译者注
㊸ 伪吕西安:《爱情》,16。
㊹ 这一演说是从第 19 段到第 28 段。普拉克特在对希耶罗克勒的研究中认为这几段话有斯多葛派的特征(第 148 页)。R.希洛克则从中看到了新毕达哥拉斯学派的主题。
㊺ 吕西安的伪篇:《爱情》,19。
㊻ 吕西安的伪篇:《爱情》,20—21。
㊼ 吕西安的伪篇:《爱情》,22。
㊽ 吕西安的伪篇:《爱情》,32。
㊾ 吕西安的伪篇:《爱情》,33—35。
㊿ 吕西安的伪篇:《爱情》,36。
51 普拉克特认为卡里克拉第达的演说有伊壁鸠鲁主义的特征。但是,R.布洛克强调指出,演说开始讨论的天体演化论并不特别具有伊壁鸠鲁主义的特征。另一方面,参考柏拉图的地方有时是很明显的,如在第 49 段。
52 吕西安的伪篇:《爱情》,25—26。
53 吕西安的伪篇:《爱情》,27。
54 吕西安的伪篇:《爱情》,27。
55 吕西安的伪篇:《爱情》,28。
56 一个女人扮演男人的角色,这难道不比"看到一个男人屈尊到扮演一个女人的角色"更好吗?(同上,28)
57 夏里克勒没有用过这个词。
58 吕西安的伪篇:《爱情》,39—42。
59 阿基勒·塔蒂乌斯:《留西伯和克里托芬》,II,37。
60 参见奥维德的《爱情的补救方法》,V,345—348。还有,"我建议你打开

所有的窗户,在大白天里记下她外表的全部缺点"。产生爱情之后,"记住她身上的每个缺陷,盯住她的缺点不放"(411—418)。

61 吕西安的伪篇:《爱情》,44—45。

62 阿基勒·塔蒂乌斯:《留西伯和克里托芬》,II,37。

63 吕西安的伪篇:《爱情》,46。

64 色诺芬:《会饮篇》,VIII,18。

65 吕西安的伪篇:《爱情》,48。

66 吕西安的伪篇:《爱情》,53。

67 关于这一问题,参见 M.格兰特的《罗马的层递法》,第117页及次页;还有 Th.哈格的《古代希腊小说中的叙述技巧》。

68 阿基勒·塔蒂乌斯:《留西伯与克里托芬》,I,10。

69 阿基勒·塔蒂乌斯:《留西伯与克里托芬》,II,37。

70 在《夏雷阿斯与卡莉尔奥埃历险记》中,婚后立即又是分离。但是夫妻双方在屡经艰险之后保持了他们的爱情、纯洁和忠诚。

71 埃里奥多尔:《埃塞俄比亚人》,II,33。

72 埃里奥多尔:《埃塞俄比亚人》,III,17。

73 阿基勒·塔蒂乌斯:《留西伯与克里托芬》,VIII,5。

74 阿基勒·塔蒂乌斯:《留西伯与克里托芬》,V,20;还参见 VI,16。

75 埃里奥多尔:《埃塞俄比亚人》,V,4。

结　　论

在公元头两个世纪中，所有关于性活动及其快感的道德反思反映出了节制题材得到了某种强化。医生们对性实践的结果忧心忡忡，力主节欲，倡导在快感享用中保持贞操。哲学家们则谴责一切婚外性关系，规定夫妻之间要严格忠于对方，不许有任何例外发生。最后，男童之爱似乎在理论上是不名誉的事。

当性活动将被视为罪恶时，当大家只赋予夫妻的性活动以合法性时，当男童之爱被谴责是违反自然时，我们是否因此必须从基督教中勾勒出一种未来道德来呢？我们是否必须认为在希腊—罗马世界中某些人已经预感到了这种性节制的模式（后来人们在基督教社会中确立了它的法律构架和制度化）呢？由此，我们会发现某些严肃的哲学家在遥远的虚幻世界里所阐述的另一种道德，它力图在以后的世纪中采取更加强制的形式和一种更加普遍的有效性。

这一问题是重要的，它内在于一个悠久的传统之中。自文艺复兴以后，它在天主教和新教中划出了比较相似的分界线：一边是一些坚持一种与基督教相近的古代道德（这就是朱斯特·利普斯《斯多葛哲学导论》一书的主题，C.巴尔特将其彻底化，把埃庇克泰德说成是一位真正的基督徒；这也是很久以后的天主教阵营中J.-P.加缪的论题，特别是让-玛丽·德·波尔多的《基督

徒埃庇克泰德》一书的论题)的人;另一边是一些认为斯多葛主义不过是一种道德哲学的人,但是他们认为它难掩其异端的本色(如清教徒中的索梅斯和天主教阵营中的阿尔诺德或蒂勒蒙)。然而,这一赌注不是简单地在基督教信仰中为某些古代哲学家大开绿灯,或者保护基督教信仰免遭一切异端的玷污。问题在于确定希腊—罗马哲学和基督教所共同具有的规范道德的基础是什么。19世纪末兴起的论争对这一问题并不陌生,即使它介入的是各种历史方法的问题。扎恩在其著名的"致词"中,[1]不是把埃庇克泰德说成是基督徒,而是在一种普遍被认为是斯多葛主义的思想中指出有关基督教知识的各种标志和受基督教影响的各种痕迹。邦豪夫的著作回应了扎恩的研究,它力图建立起一种思想的统一,这不是为了解释这一思想的这个或那个方面而要求诉诸一种与它不相协调的外在活动。[2]相反,这是要知道从哪里寻找道德律令的基础,以及是否可能从基督教中剥离出一种长久以来就与它联结在一起的道德。然而,在这次论争中,好像大家都赞同(多少有点模糊)三个前提:根据第一个前提,一种道德的本质就是根据它可能包含的规范要素去仔细探求;根据第二个前提,古代后期的哲学道德以其严格训条接近基督教,几乎完全脱离了先前的传统;最后,根据第三个前提,我们应该用升华和纯洁之类术语来比较基督教道德和已经为基督教道德做好准备的某些古代哲学家的道德。

但是,仅限于此是不可能的。我们必须首先记住,性节制的原则不是首先在罗马帝国时代的哲学中被确定的。我们可以在公元前4世纪的希腊思想中找出同样严格的阐述。总之,我们已经看出,性行为好像是在很久之后才被认为是危险的、难以把握的和代价高昂的。而且,要求对可能的性实践采取严格的措施并且把它置入一个严密的制度之中,这也是很久之后的事。柏拉

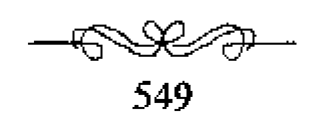
图、伊索克拉底和亚里士多德以各自不同的方式和理由，至少提出了夫妇之间忠诚性的某些形式。至于对男童之爱，人们可以给予最高的价值，但是也要求他为了能够保持人们对他期望的精神价值而实行性节制。因此，长期以来，对身体和健康的关注、与妻子的关系、婚姻关系、与男童的关系一直是阐释一种严格道德的主题。我们在公元头两个世纪的哲学家们那里碰到的性节制以某种方式植根于这一古代传统之中，至少它宣示了一种未来道德。

然而，在这些关于性快感的反思中只看到来自一个古老的医学传统和哲学传统的支持，这是不准确的。我们确实不应该否认在公元头两个世纪的这一思想中存在着受到小心呵护的连续性以及经常在古典文化中复活的顽强性。希腊化时代的哲学与道德经历了马鲁所说的“一个漫长的夏天”。但是其间也有几次明显的变化：它们阻止把穆索尼乌斯的道德或普吕塔尔克的道德说成是对色诺芬、柏拉图、伊索克拉底或亚里士多德学说的简单强调；它们还阻止了把索拉努斯的或埃费斯的鲁弗斯的告诫说成希波克拉底的或迪奥克勒的原则的变体。

在养生学和健康问题方面，变化反映出一种更加深沉的担忧、一种对性活动与身体之间的关系的更加广泛和详尽的规定、一种对其效果氛围和混乱后果的更加积极的关注。这不简单地是一种对身体的更大的关注；它还是另一种观察性活动的方式、一种因为它与疾病和罪恶的全部亲缘关系而对其怀疑的方式。在妻子和婚姻问题方面，变化就在于抬高夫妻关系和构成它的一对一关系。丈夫的正确行为及其应该接受的节制不是简单地由法律来证实的，而是由关系的本质、它的普遍形式以及由此而来的相互责任来确定的。最后，在男童方面，节制的必要性愈来愈不被看成是一种赋予性爱形式以最高精神价值的方式，而是愈来愈被当作他自己不完善的标志。

但是,通过先前主题的这些变动,我们可以认识到受自我关注所支配的一种生存艺术的发展。这种自我艺术既不坚持人们可以放荡不羁,也不主张为了实施对其他人的控制而有所收敛。它愈来愈强调个体在性活动可能引起的各种罪恶面前的脆弱性;它还强调使性活动服从于一种把大家联系起来并且为了大家而被自然地和理性地建立起来的普遍形式。同样,它也强调发展为了确保对自我的控制并且最终达到一种纯粹的自我愉悦而进行所有实践和训练。这不是对作为发生在性道德中的这些变动的根源的各种禁止形式的强调,而是一种生存艺术的发展,它围绕着自我问题、它的依赖性和独立性、它的普遍形式以及它可以并且应该与其他人建立起来的联系、它控制自己的程序以及它能够建立起对自我完全主宰的方式而展开。

在这种背景下,一种双重的现象产生了,它是这种快感伦理学的特点。一方面,人们要求特别关注性实践、它对机体的影响、它在婚姻中的地位和作用、它在成年男子与男童之间的关系中的价值和困难。但是当人们就此止步时,当人们对性的兴趣趋强时,性活动很容易变得危险,并且可以损害到人们着手建立的自我关系。因而愈来愈有必要怀疑它和控制它,并且尽可能把它局限在婚姻关系之中——即使在这种夫妻关系中赋予它更加强烈的意义。问题和不安是成对出现的,既质疑又警惕。因此,一种性行为的风格就被这种道德的、医学的和哲学的反思运动提出了。它有别于在公元前 4 世纪所描述的性行为的风格;但是它也不同于我们在随后的基督教中所看到的性行为的风格。性活动在它的形式和效果方面看似罪恶,但是它本身并不就是一种罪恶。它在婚姻中达到自然的和理性的完成;但是除非例外,婚姻不是它不再成为一种罪恶的形式的和必不可少的条件。这样,性活动难以在对男童之爱中找到自己的地位,但是



对男童之爱没有因此而被谴责是反常的。

因此，在生存艺术和自我关注的艺术日臻精致的过程中，某些训条就被提出了，它们非常接近于我们在以后的道德中所发现的那些训诫。但是这种相似不应该造成错觉。这些道德规定了自我关系的其他样式：一种从有限、堕落和罪恶出发的伦理实体；一种服从于作为人格神之意志的普遍法律的方式；一种牵涉到精神认识和净化欲望的解释学的对自我的作用形式；一种否弃自我的伦理实现的方式。有关快感结构、夫妻忠诚和男人之间性关系的各种规范要素可以依然是类似的。它们都属于一种经过大幅改造的伦理和另一种把自我塑造为自己性行为的道德主体的方式。

注　释

① Th.扎恩：《斯多葛主义者埃庇克泰德及其与基督教的关系》，1894年。

② A.邦霍夫：《埃庇克泰德和新约》，1911年。



引文索引

古代作者

1. 阿基勒·塔蒂乌斯：

《留西伯与克里托芬的历险》，P.格马勒译，巴黎，伽里马赫出版社，七星丛书，1963年。第13、295、297、304、307页。

2. 安蒂帕特：

收在斯托倍的《诗选》中，A.梅莱克编辑，莱比锡，1860—1863年(第III卷，第11—15页)。第217页。

3. 安蒂洛斯：参见奥里巴斯

4. 阿普勒：

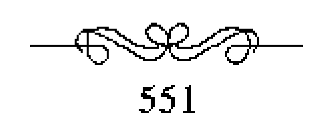
《苏格拉底的神》，J.鲍热整理和翻译，收在"法国大学丛书"(CUF)中。第63页。

5. 阿雷泰：

《论急性疾病和慢性疾病的症状、原因和治疗》，收在《希腊医学大全》中，II，柏林，1958年；L.雷诺译，巴黎，1834年。第152—155、157—158、163、165页。

6. 阿里斯蒂德：

《罗马颂歌》，收在J.H.奥利维的《统治权力：通过阿埃利乌



斯·阿里斯蒂德的罗马演说对公元2世纪的罗马帝国的研究》，费城，1953年。第121页。

7．亚里士多德：

《尼可马克伦理学》，H.莱克汉姆整理与翻译（勒布古典丛书）；R.-A.高第叶和J.-Y．诸利夫译成法文，鲁汶-巴黎，1970年。第197、205、213页。

《政治学》，H.莱克汉姆整理与翻译（勒布古典丛书）；J.特里科特译成法文，巴黎，1982年。第121、197、205页。

8．亚里士多德的伪篇：

《家政学》，A.瓦尔特勒整理与翻译，收入"法国大学丛书"。第197—198、232、238页。

9．阿尔泰米多尔：

《梦幻的秘诀》，A.-J．费斯蒂耶尔译成法文，巴黎，1975年；K.-J.怀特整理并译成英文，纽黑文，1971年。第11—37页。

10．阿泰内：参见奥里巴斯。

11．塞尔斯：

《论医学》，W.G.斯宾塞整理并译成英文（收在勒布古典丛书中）；A.维德莱尼译成法文，巴黎，1876年。第135—136、141、157、168、176—177、182页。

12．阿芙罗狄西亚的夏里顿：

《夏雷阿斯与卡莉尔奥埃历险记》，G.姆利尼叶整理并译成法文，收在"法国大学丛书"中。第23、305页。

13．西塞罗：

《咳嗽》，G.弗伦和J.汉姆伯特整理并译成法文，收在"法国大学丛书"中。第76页。

14．亚历山大的克莱芒：

《教育者》，M.哈尔和Cl.蒙德塞尔整理并译成法文，收在



"基督教原始资料丛书"中,巴黎,1960—1965年。第226页。

《基质》,I、II,Cl.蒙德塞尔整理并译成法文,收在"基督教原始资料丛书"中,巴黎,1951—1954年。第237页。

15. 第欧根尼·拉尔修:

《哲学家们的生平》,K.D.黑克斯整理并译成英文,收在"勒布古典丛书"中;R.热那叶译成法文,巴黎,1965年。第84、207页。

16. 迪翁·卡西乌斯:

《罗马史》,E.卡利整理并译成英文,收在"勒布古典丛书"中。第115—116页。

17. 迪翁·德·普鲁斯:

《演讲录》,J.W.科红整理并译成英文,收在"勒布古典丛书"中。第56、70、123、188、223页。

18. 埃庇克泰德:

《对谈录》,J.苏伊埃整理并译成法文,收在"法国大学丛书"中。第65、70、77—78、80、87—89、91、117、119、208—209、211—212、224、228页。

《指南》,E.布雷叶译成法文,收在《斯多葛派》中,伽里马赫,七星丛书,巴黎,1962年。第78、89、224页。

19. 伊壁鸠鲁:

《书信与格言》,M.孔谢整理并译成法文,维利耶,1977年。第64、68页。

20. 伽利安:

《论各部位的功用》,收在C.G.库恩编辑的《全集》第II卷中,希尔德斯海姆,再次印刷,1964—1965年。Ch.达伦伯格译成法文,收在《伽利安有关解剖学、生理学和医学的论著》,巴黎,1856年,M.T.梅译成英文,伊萨卡,1968年。第143—147、150、

173页。

《论疫区》,收在C.G.库恩编辑的《全集》第Ⅶ卷中,Ch.达伦伯格译成法文,收在《伽利安有关解剖学、生理学和医学的论著》第Ⅱ卷,R.E.西格尔译成英文,巴勒,1976年。第149、155—156、159、163—164、183—185、188页。

《论灵魂的激情及其错误》,收在C.G.库恩编辑的《全集》中;R.范·德尔·埃尔斯特译成法文,巴黎,德尔格拉夫,1914年。第74页。

21. 埃里奥多尔:

《埃塞俄比亚人》,P·格里马勒译成法文,巴黎,伽里马赫,七星丛书,1963年。第306—307页。

22. 希耶罗克勒:

收在斯托倍的《诗选》中,A.梅莱克编辑,莱比锡(第Ⅲ卷,第7—11页)。第198、202、205、209、214—215页。

23. 吕西安:

《海尔莫蒂姆》,K.基尔本整理并译成英文,收在勒布丛书中。第69页。

24. 吕西安的伪篇:

《爱情》,M.D.马克娄奥德整理并译成英文,收在勒布丛书中。第280—302页。

25. 马克·奥勒留:

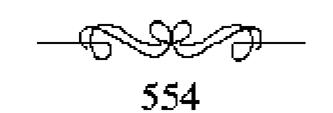
《沉思录》,A.-I.特兰诺伊整理并译成法文,收在法国大学丛书中。第65、70—71、79、91、124、223页。

26. 马克西姆·德·蒂尔:

《论著》,拉丁译本,巴黎,1840年。第253页。

27. 穆索尼乌斯·鲁弗斯:

《剩余》,O.亨斯整理,莱比锡,1905年。第64、71、202—



204、210、213、215—216、225—226、229—231、236、239 页。

28. 奥里巴斯：

《希腊—拉丁医学文集》，U.C.比斯马克和 Ch.达伦伯格译成法文，巴黎，1851—1876 年。第 137—140、149、158、160—162、166—174、176—178、180—182、184 页。

29. 奥维德：

《爱的艺术》，H.博尔耐克整理并译成法文，收在“法国大学丛书”中。第 186 页。

《爱情的补救方法》，H.博尔耐克整理并译成法文，收在“法国大学丛书”中。第 186、296 页。

30. 费洛德姆：

《论言论自由》，A.奥利维耶里整理，莱比锡，1914 年。

31. 柏拉图：

《阿尔西比亚德篇》，M.克罗瓦塞整理并译成法文，收在“法国大学丛书”中。第 62 页。

《苏格拉底的申辩》，M.克罗瓦塞整理并译成法文，收在“法国大学丛书”中。第 62、88 页。

《法律篇》，第 70、145、197、220 页。

《理想国》，第 23、197 页。

32. 小普林尼：

《书信集》，A.-M.桂勒敏整理并译成法文，收在“法国大学丛书”中。第 67、71、108、215—216 页。

33. 普吕塔尔克：

《论未受教育的统治者》，F.C.巴比特整理并译成英文，收在《普吕塔尔克的道德论著》第 X 卷中(勒布古典丛书)。第 123、126 页。

《心灵的感情是否比身体的感情更坏》，F.C.巴比特整理并





《国王和统治者们的格言》,F.C.巴比特整理并译成英文,收在《普吕塔尔克的道德论著》第III卷中(勒布古典丛书)。第20页。

《梭伦的生平》,R.弗拉塞里叶尔、E.香博里和M.居诺整理并译成法文,收在普吕塔尔克的《道德论著》第X卷(法国大学丛书)。第260、276页。

《七位贤人的会饮》,F.C.巴比特整理并译成英文,收在《普吕塔尔克的道德论著》第II卷中(勒布古典丛书)。第243页。

34. 波尔弗雷:

《毕达哥拉斯的生平》,E.德斯普拉斯整理并译成法文,收在"法国大学丛书"中。第84页。

35. 普罗贝尔斯:

《哀歌》,D.帕伽那里整理并译成法文,收在"法国大学丛书"中。第186页。

36. 奎因蒂利安:

《演说法》,J.古桑整理并译成法文,收在"法国大学丛书"。第253页。

37. 埃费斯的鲁弗斯:

《著作集》,Ch.达伦伯格和E.胡埃勒整理并译成法文,巴黎,1879年。第153、159—160、162、166—167、176、178、181—182、184页。

38. 塞涅卡:

《论善行》,F.普雷夏克整理并译成法文,收在"法国大学丛书"中。第119页。

《论生活简朴》,A.布尔热里整理并译成法文,收在"法国大学丛书"中。第64—65、90—91页。

《论愤怒》,A.布尔热里整理并译成法文。第79、84页。



《慰问埃尔维亚》，R.瓦尔兹整理并译成法文，收在“法国大学丛书”中。第 83 页。

《慰问马尔西亚》，R.瓦尔兹整理并译成法文，收在“法国大学丛书”中。第 223 页。

《论智者的坚定》，R.瓦尔兹整理并译成法文，收在“法国大学丛书”中。第 68 页。

《给鲁西里乌斯的信》，F.普雷夏克和 H.诺伯洛整理并译成法文，收在“法国大学丛书”中。第 21、64—65、68—69、72、75—77、79、82—84、90、92、112、119、127—129、229 页。

《论精神宁静》，K.瓦尔兹整理并译成法文，收在“法国大学丛书”中。第 65、90、127 页。

《论幸福生活》，A.布尔热里整理并译成法文，收在“法国大学丛书”。第 65、92 页。

39. 索拉努斯：

《论妇科病》，收在《希腊医学大全》，第 IV 卷，莱比锡，1927 年；F.J.埃尔郭特译成法文，南锡，1895 年；O.唐金译成英文，巴尔的摩，1956 年。第 156、165、169—171、175、179 页。

40. 斯塔西：

《短诗集》，H.弗莱尔和 H.-J.伊扎克整理并译成法文，收在“法国大学丛书”中。第 110 页。

41. 西涅西奥斯：

《论梦》，收在《著作集》中，N.德努翁译，巴黎，1878 年。第 13 页。

42. 色诺芬：

《会饮篇》，F.奥利叶整理并译成法文。第 298 页。

《居鲁士的教育》，M.比作斯和 E.德勒贝克整理并译成法文。第 61 页。



《家政学》,P.香特罕尼整理并译成法文。第70、197页。

现 代 作 者

1. C.阿尔比特:

《希腊医学在罗马》,伦敦,1921年。第135页。

2. D.巴布:

《普吕塔尔克和斯多葛主义》,巴黎,法国大学出版社,1969年。第243页。

3. C.A.贝尔:

《阿尔柳斯·阿里斯蒂德和神圣寓言》,阿姆斯特丹,1968年。第12页。

4. H.D.贝兹:

《普吕塔尔克的伦理著作和早期基督教文学》,莱顿,1978年。第257页。

5. R.布洛克:

《论伪吕西安的"爱情"》,1907年。第280、284、288页。

6. A.邦豪夫:

《埃庇克泰德和斯多葛》,1890年;《斯多葛主义者埃庇克泰德的伦理学》,1894年;《埃庇克泰德和新约》,1911年。

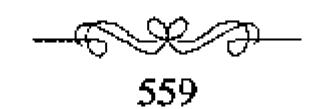
7. J.鲍斯维尔:

《基督教、社会宽容和同性恋》,1980年。第102、252页。

8. G.W.鲍威索克:

《罗马帝国的希腊智者》,牛津,1969年。第135页。

9. J.-P.布鲁德胡克斯:



《亚历山大的克莱芒的婚姻和家庭》，巴黎，博谢斯勒，1970年。第99页。

10. F.布菲耶：

《青春期的性爱：古希腊的鸡奸》，巴黎，美文出版社，1980年。第280页。

11. G.冈纪伦：

《科学史和科学哲学研究》，巴黎，维林，1968年。第192页。

12. J.A.克鲁克：

《罗马的法律和生活》，伦敦，1967年。第100页。

13. J.费尔古松：

《古代世界的道德价值》，伦敦，1958年。第112页。

14. A.-J.费斯蒂耶尔：

《希腊哲学研究》，巴黎，维林，1971年。第63页。

15. J.伽热：

《罗马的社会阶级》，巴黎，百耀，1964年。第114页。

16. M.格兰特：

《罗马的层递法：古代世界的极点》，伦敦，1968年。第303页。

17. A.格里利：

《希腊—罗马世界里思辨生活的问题》，米兰—罗马，1953年。第69页。

18. P.格里马勒：

《塞勒卡：帝国的良心》，巴黎，1978年。第75页。

19. I.亚多：

《塞涅卡和希腊—罗马的引导灵魂的传统》，柏林，1969年。第70、76页。

20. P.亚多：



《精神训练和古代哲学》,巴黎,1981年。第60页。

21. Th.哈格:

《古代希腊小说中的叙述技巧:对夏里顿、色诺芬、埃非西乌斯和阿基勒·塔蒂乌斯的研究》,斯德哥尔摩,1971年。第303页。

22. B.L.黑基曼斯:

《修行:关于埃庇克泰德的教育体制的注解》,乌特勒支,1959年。第72页。

23. A.H.M.克塞尔斯:

《古代的梦幻分类系统》,默内莫苏内,第4系列,第22号,1969年。第17页。

24. J.H.利伯舒兹:

《罗马宗教的连续性与变化》,牛津,1979年。第73页。

25. C.鲁兹:

《穆索尼乌斯·鲁弗斯》,"耶鲁古典研究",第X卷,1947年。第202页。

26. R.麦克米利安:

《从公元50年到公元284年的罗马社会关系》,伦敦—纽黑文,1974年。第115、117页。

27. M.梅斯林:

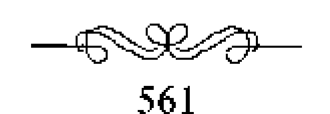
《公元1世纪罗马人的各种来源:人类学的研究》,巴黎,阿谢特,1978年。第200页。

28. J.T.路南:

《节育和婚姻》,偌苏阿译,巴黎,塞尔夫出版社,1969年。第226页。

29. 杰克·皮尧德:

《灵魂的疾病:有关古代医学—哲学传统中身心关系的研



究》,巴黎,美文出版社,1981 年。第 193 页。

30. S.B.博梅霍伊:

《女神、妓女、妻子和奴隶》,纽约,1975 年。第 102—104 页。

31. K.普拉克特:

《斯多葛派的希耶罗克勒》,莱比锡,1901 年。第 284—288 页。

32. M.I.罗斯托夫采夫:

《希腊化世界的社会经济史》,II,再次印刷,牛津,1941 年。第 114 页。

33. A.卢塞勒:

《卖淫:从对肉体的控制到对感受的剥夺(公元 2—4 世纪)》,巴黎,法国大学出版社,1963 年。第 141、174 页。

34. F.H.桑德巴克:

《斯多葛派》,伦敦,1975 年。第 73、114 页。

35. J.斯卡尔博胡希:

《罗马医学》,伊萨卡,1969 年。第 135 页。

36. M.斯潘勒特:

《埃庇克泰德》,载《古代和基督教专科全书》,1962 年。第 66 页。

37. C.G.斯塔尔:

《罗马帝国》,牛津,1982 年。第 116 页。

38. R.西姆:

《罗马论集》,牛津,1979 年。第 116 页。

39. H.泰斯勒费:

《希腊化时期毕达哥拉斯学派著述导论》(收在《人道》中,24,3,Abo,1961 年)和《希腊化时期毕达哥拉斯学派的文本》(收在《阿博安西斯学术论集》中,ser. A, vol. 30, n.1)。第198 页。



40. Cl.瓦丁：

《对希腊化时代婚姻和已婚妇女的处境的研究》，巴黎，德·博卡尔，1970年。第100—101、105—106页。

41. P.维尼：

《罗马的爱情》，载《E.S.C.年鉴》，1978年，1。第101—103、106页。

42. A.J.伏埃尔克：

《从亚里士多德到帕纳蒂乌斯的希腊哲学中与他人的关系》，巴黎，维林，1969年。第58页。

43. Th.扎恩：

《斯多葛主义者埃庇克泰德及其与基督教的关系》，1894年。第312页。

第　四　卷

（部分已发表的内容）

为贞洁而战斗*



这篇文章是从《性经验史》第三卷[1]中摘出的。在征求过菲利浦·阿里耶(Philippe Ariès)有关本文集[2]的一般定位的意见之后,我以为这篇文章是与本文集中其他研究相协调的。其实,我们认为人们通常对基督教性理论的看法是值得深入检讨的;另一方面,手淫问题的中心价值有着与18和19世纪的医生运动完全不同的来源。

在《制度》第六章"论私通精神"和《演说集》的多次演说(第四次演说"肉体与精神的色欲"、第五次演说"八大罪恶"、第十二次演说"贞洁"和第二十二次演说"夜间的幻觉")中,卡西安分析过贞洁之战。它以向私通精神开战的形式被列入八大战斗中的第二位[3]。至于这种私通,它自己又细分为三个次级范畴[4]。若是把它与那些过失一览表进行对照的话,那么它是一个稍带法律形式的图表,因为我们会在中世纪教会依据司法审判模式组织的忏悔圣事上发现这一点。但是,卡西安作出的详细说明无疑有着另一种意义。

首先,让我们考察一下私通在其他一些罪恶精神中的地位。

---

* 《性经验史》是当代法国思想家米歇尔·福柯的未完成稿。在他去世前,该书最终被确定为四卷:《认知的意志》(1976, Gallimard)、《快感的享用》(1984, Gallimard)、《关注自我》(1984, Gallimard)和《肉体的忏悔》(最初,第二、三卷原为一卷,后来被福柯分为两卷,这样,原来的第三卷"肉体的忏悔"就成了《性经验史》的第四卷)。其中,第四卷"肉体的忏悔"早在第二、三卷之前就已经完成,但是福柯一直未修改定稿。去世前,他留下遗嘱,希望不要出版这一卷。因此,我们至今无法了解该卷的具体内容。不过,值得略微庆幸的是,2000年年底我在国外一家图书馆里找到一本由菲利浦·阿里耶主编的《西方的性》(*La sexualite de l'Occident*)一书,其中收入了福柯的一篇论文《为贞洁而战斗》(*Le combat de la chasteté*)。经查询,我发现它出自《性经验史》第四卷,后又被收入François Ewald等人主编的福柯言论集《言与文》(*Dits et écrits*)之中。据我个人所知,这是仅能见到的《性经验史》第四卷"肉体的忏悔"中的文字,为了尽量补全《性经验史》并展现其全貌,我不揣浅陋,把它译成中文,以飨广大读者。——译者注



卡西安利用一些内在的重组方式完成了八种罪恶精神的图表。他列出了一对对的罪恶来，它们之间有着特殊的“同盟”关系和“共同体”关系[5]：骄傲与虚荣、懒惰与忧郁、吝啬与愤怒。私通是与贪食配对的。这有许多原因：因为这是两种“自然的”罪恶，是我们天生就有的，而且我们也难以摆脱它；因为这两种罪恶是与身体的参与相关的，身体不仅要成长发育，而且还要完成它们的目标；因为在它们之间存在着各种非常直接的因果联系；正是食物过剩在身体里激发了私通的欲望[6]。要么因为它是与贪食紧密相连的，要么相反，因为它自己的本性，私通的精神与其他罪恶相比起着一种享有特权的作用。

首先是有关因果链。卡西安强调，这些罪恶不是互不依赖的，即使每个个体可能受到这个或那个罪恶的非常特别的袭击[7]。一个因果向量把它们彼此联系起来了：“它是与贪食一起开始的，与身体一起出现的，引发了私通；然后，这第一对罪恶产生了吝啬，即对世间财富的喜爱；吝啬产生了敌对、争论和愤怒；然后悲从中来，引发了对整个僧侣生活的厌恶和担忧。这一连串的活动假定了若是没有战胜支撑他的一种罪恶，那么人就无法克服这种罪恶。打败了第一对罪恶，就平息了随后而来的罪恶；克服了前一对罪恶，那么用不着花多大力气，后一对罪恶就失去了活力。”作为其他罪恶的起因，贪食-私通这一对罪恶像“一棵投下长长影子的大树”，必须被连根拔去。由此，斋戒作为克服贪食和中止私通的手段具有禁欲的重要性。这里是禁欲训练的基础，因为这里是因果链的开端。

私通的精神与最后一些罪恶、特别是骄傲相比还处于一种奇特的辩证位置上。其实，对于卡西安来说，骄傲与虚荣属于其他一些罪恶的因果链之中。它们不是被其他一些罪恶产生出来的，而是在人战胜其他一些罪恶之后激发出来的[8]：人通过展示

他的斋戒、贞洁、贫困等表现出对其他人的"肉体的"骄傲;"精神上的"骄傲让人相信人只应该把这一进步归功于他自己的优点[9]。这却是一种战胜了各种罪恶的罪恶,而且堕落随之而来,因为它来自最高处,所以跌得更重。私通是所有罪恶中最可耻的,最让人感到脸红,它成了骄傲的后果——既是处罚又是引诱,它是上帝给予自高自大的人的考验,旨在提醒他若是圣宠没来拯救他,那么肉体的虚弱总会威胁他。"因为一个人长期以一种自然连续性的方式保持身心的纯洁,〔……〕所以他就会在内心深处感到相当的自豪〔……〕。主为了他好,让他最好抛弃它;让他颇多自信的纯洁开始是折磨他的;在得意洋洋的时候,他已摇摇欲坠了。"[10]在这些战斗的大循环中,当灵魂只是与自我斗争时,肉体的刺激会重新被感受到,因此表明了这一斗争必然是尚未完成的,逼迫它永远地重新开始。

最后,私通与其他罪恶相比具有一种本体论的特权,它授予它一种特殊的苦行重要性。其实,它像贪食一样,在身体中有着自己的根源。不对身体施以苦行,要克服私通是不可能的。既然愤怒或悲伤"通过灵魂惟一的技巧"来战斗,那么不经过身体的苦行、熬夜、斋戒、拖垮身体的工作,私通是无法被连根拔去的[11]。相反,这一点并不排除灵魂必须反对自己的战斗,因为私通可能从思想、意象、记忆中产生:"当鬼神施展其狡猾的诡计,逐渐向我们的心中灌输对女人的记忆,一开始是通过我们的母亲、姐妹、父母或某些温驯的女人时,我们必须尽可能快地把这些记忆从我们身上赶走,以免若是我们的行动太迟缓了,引诱者会乘机让我们不知不觉地想念其他女人。"[12]然而,私通与贪食有着根本的不同。反对贪食的斗争必须有分寸,因为人无法拒绝所有食物:"必须满足生活的各种需要,以免因我们的过失造成的耗尽精力的身体无法完成各种必要的精神修行。"[13]这种喜



欢食物的自然习性，我们必须与它保持距离，不带感情地保持它，但是我们不必把它排除掉；它有着一种自然的合法性；在一生中完全否弃它，将会让灵魂犯罪。相反，反对私通精神的斗争则没有止境；所有可能让我们私通的东西都必须被清除掉，在这一方面，任何自然的需求都无法证明满足要求是正当的。因此，这就要求完全消灭一种压抑它不要导致我们身体死亡的习性。私通在这八种罪恶中是惟一一个一开始同时就是天生的、自然的和肉体的，人必须像对待吝啬或骄傲这些灵魂的罪恶一样，完全摧毁它。由此，彻底的苦行让我们在生活于身体之中的同时又超越了肉体。"在居于身体之中的同时又离开了肉体。"[14]正是在这一自然的彼岸，在世间存在中，反对私通的斗争才会为我们开辟了通道。它把我们"从世间的污浊中拯救出来"。它让我们在此岸世界中过着一种彼岸世界的生活。因为它是最彻底的，所以这一苦行给我们在人世间带来了最崇高的承诺："在寄生的肉体中"，它授予"圣人们答应要拥有的公民资格，即一下子摆脱肉体的堕落"。[15]

由此，我们看到了私通作为罪恶图表中八种罪恶之一是怎样处于一种比其他罪恶特殊的位置上：处于因果链的首端、堕落与战斗重新开始的根据、苦行战斗中最困难和最关键的地方之一。

卡西安在"第五次演讲"中，把私通罪分为三类。第一类是"两性之间的性交"(commixtio sexus utriusque)；第二类是"不与女人接触"(absque femineo tactu)就完成的私通——它招致对手淫的谴责；第三类是"精神和思想想象出来的"[16]。第十二次演讲又几乎重提了这一区分：首先是卡西安在狭义的意义上命名为"fornicatio"(私通)的肉体交配；然后是在人睡着或醒来的时候，没有与女人接触而产生的腐化(immunditia)：它是由于"精神不

审慎的疏忽造成的";最后是在"灵魂深处"展开的"里比多"(libido),而且不存在"身体的激情"(sine passione corporis)[17]这一规定是重要的,因为惟有它让我们可以理解卡西安赋予"私通"这个一般术语的意义,他在别处没有给它下过完整的定义。但是,它的重要性还特别表现在他对这两个范畴的用法上,而且这一用法与以前的文献中提到的用法十分不同。

实际上,存在着一种有关肉体罪恶的传统三部曲:通奸、私通(指婚外的性关系)和"勾诱儿童的堕落"。总之,"迪达协"(Didaché)中就有这三个范畴:"你不要通奸,你不要私通,你不要勾诱男童。"[18]这在巴尔那贝(Barnabé)的信中也有:"不要私通和通奸,不要腐化儿童。"[19]通常前两个术语是有限定的——私通指的是一般意义上的性过失,而通奸则是违反了婚姻的忠诚义务。[20]但是,总而言之,把有关思想的或目光的贪欲以及所有可能让人尝试一种被禁止的性行为的贪欲的各种戒律一一列举出来,这完全是习以为常的:"不要贪欲,因为贪欲会导致私通,不要听淫荡的话语,回避放肆的目光,因为所有这些产生通奸。"[21]

卡西安的分析有着这两种特点,即不特别强调属于狭义的私通范畴的通奸,而且尤其关注其他两种范畴。在他提到贞洁之战的不同文章中,他一处也没有谈过所谓的性关系,也没有根据性行为、合作者、他的年龄、性别、可能与他的亲属关系来界定各种可能的"罪恶"。在中世纪构成有关奢侈罪的宏大法典的各种范畴都没有在此出现。无疑,卡西安告诫发誓舍弃一切性关系的僧侣们,不必重新明确这一先决条件。不过,必须指出,苦修曾启发巴西勒(Basile de Cesaree)和克里索斯托姆(Chrysostome)提出过各种明确的劝告[22],卡西安对有关苦修的一个紧要关头的一些暗喻感到满意:"尤其是在年轻人中,没有人还与其

他人在一起，甚至呆一会儿也没有，或者没有人与别人一起隐居起来，或者他们没有手拉手。”[23]这一切表明，好像卡西安只对他的次级分类（有关没有性关系和身体激情的私通）中后两个术语感兴趣，好像他把作为两个人的交媾的私通省略了，而且只强调那些对其相对于性行为的否定来说只有辅助意义的要素。

但是，如果卡西安的种种分析忽略了性关系，如果它们是在一个十分团结的世界里和一个内部的场合下展开的，那么其根据并非只是否定的。这就是说，贞洁之战本质上针对的目标不是行为或关系的秩序；它涉及的是一个不同于两个人的性关系的实在。第十二次演讲中有一段话让我们看清了这个实在指的是什么。其中，卡西安规定了标志贞洁进步的六个阶段。然而，因为这一规定不是要揭示贞洁本身，而是彰显出人们可以从中确认贞洁进步的各种否定的征兆——逐渐消失的各种污秽的痕迹，所以人们在此就有了贞洁之战必须打击的对象的迹象。

这一进步的第一个标志：当醒来时，僧侣没有被一种“肉体的袭击”打垮（impugnatione carnali non eliditur）。在灵魂中，战胜意志的运动由此扩散开去。

第二阶段：若是“好色的思想”（voluptariae cogitationes）在精神中产生了出来，那么他没有“停留”在这一思想上。他不考虑他不由自主地所思考的东西[24]。

当对外部世界的知觉不再能够激发食欲时，即当与女人目光交织时，可以没有任何贪欲，到了这个时候，人就进入了第三个阶段。

到了第四个阶段，人在熬夜时甚至不再感受到最自然的肉体运动，那么，卡西安是否是指肉体中不再产生任何运动了？而且人是否完全控制了他的身体呢？这是不可能的，因为他在别处通常坚持认为身体不由自主的运动是恒常的。他使用的术语

"perferre"是与以下这一事实有关的，即这些运动不可能影响灵魂，灵魂也不必忍受它们。

第五个阶段：若是一次演讲的主题或一次阅读的必要的后续部分引发了人类生殖的观念，那么精神没有因为对色欲行为的微妙赞同而受到伤害，而是以一种冷静的和纯洁的眼光来看待它，视它为一种最简单的作品，人类必要的职责，若是精神只想到砖的制作活动或其他某个职业的工作，那么它就不会受到自己记忆的影响。

最后，当达到最后一个阶段时，女人幻影的诱惑在睡眠中不会造成错觉。而且，我们也不相信这种假象是有罪的，它不过是还隐藏在骨髓之中的一种色欲的表现。[25]

这一对私通精神的不同特征的命名随着贞洁的进步而消失，其中，不存在任何与他人的性关系、任何性行为，甚至没有这么做的动机。没有狭义的私通。在这一孤独的小宇宙中，不存在古代哲学家们和像亚历山大里亚的克莱蒙这样的基督徒（至少在《教育者》的第二封信中）的性伦理所围绕的两个要素：两个人的交媾（sunousia）和性快感（aphrodisia）。相关的要素有身心的运动、印象、知觉、记忆、梦境、思想的自发运动、意志的承诺、熬夜与睡眠。这里勾勒出了两极，从中看出它们与身体和灵魂是不相符的：一是不自愿的一极，或是生理运动，或是启发记忆和奇思异想并在精神中蔓延，包围、召唤和吸引意志的知觉；另一极是意志本身，它接受或排斥、离开或热衷、延迟和赞同。因此，一方面是身体与思想的机制，它哄骗灵魂，带有不洁，可能导致污浊；另一方面是思想与自身的游戏。这里有着卡西安曾从性交角度界定的并做出详尽分析的两种广义上的"私通"形式：一是"腐化"（immunditia），在不眠或睡眠时，突然发现一个灵魂无法自我监督，并且在没有与其他人接触的情况下陷入污浊之中；

二是“里比多”(libido),它在灵魂的深处流变,对此,卡西安联想到了“libido-libet”之间的词语同源关系。[26]

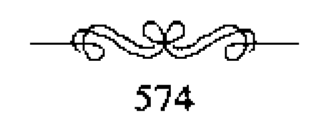
据此,卡西安描述的具有六个阶段的精神战斗和贞洁的进步可以理解成一种解脱的任务。人完全远离了快感及其可能行为的严格限定的结构;也远离了身心之间彻底分裂的观念。这里涉及的是一种针对思想运动(或者它延长和反射身体的运动,或者它促使身体的运动)、它最基本的形式,以及可以通过不涉及主体的方式、甚至通过意志的最模糊和最表面的“不自愿的”方式引发它的永久劳作。贞洁进步的六个程度代表了在这一必须取消意志内涵的过程中的六个阶段。取消身体运动中的内涵,这是第一个程度。然后是取消想象的内涵(不要延误到人的精神内涵)。然后是取消感性的内涵(不再感受身体的运动)。然后再取消再现的内涵(不再想各种可能欲望的对象)。最后是取消梦的内涵(在不由自主的想象中可能有的欲望内涵)。要发生性行为的意志行为或清醒的意志是这一内涵的最明显的形式,对此,卡西安命名为色欲(concupiscence)。它正是精神战斗要反对的对象,精神战斗追求的就是脱离它、取消它的内涵。

因此,事实说明了在这一反对“私通”精神和追求贞洁的斗争的全过程中,根本的和惟一的问题是污染问题——从它的自愿方面或引发它的得意神情,直到睡眠或梦中的各种不由自主的方式。这一问题是如此的重要,以至于卡西安把淫梦和夜间污染的消失视为人达到贞洁的最高阶段的标志。他经常重复这一论点:人达到这一纯洁的证据在于,当我们休息和在睡眠中放松自己时,没有什么意象欺骗我们[27],或者是:“这就是贞洁的目的和最终的证据:当我们睡眠时,我们不会有任何性兴奋,此外,我们不会意识到自然制约我们的各种污染。”[28]整个第二十二次演讲就是在讨论“夜间污染”问题以及“集中我们的一切力量摆

脱污染”的必要性。卡西安多次提到过几位圣人，如塞尔努斯(Serenus)，他们达到了极高的德性程度，所以从不会有类似的缺陷。[29]

可以说，根据否弃一切性关系是根本的这一生活准则，合乎逻辑的推论是，这一论题也是重要的。大家还记得，在几乎直接受毕达哥拉斯学派启发的团体中，反映生存质量的睡眠现象与做梦现象，以及必须维护其公正性的各种净礼被认为是重要的。最后，必须考虑到，根据仪式的纯洁性，夜间污染成了问题；这正是第二十二次演讲所针对的问题：当人在夜里被玷污了之后，他还可以走进“神圣的祭坛”并参加“有益健康的饮宴”吗？[30]但是，若是所有这些理由可以说明研究僧侣生活的理论家们的这一担忧的存在，那么它们无法考虑到自愿的－不自愿的污染在所有有关贞洁之战的分析中所占有的中心地位。污染不仅仅是一种最强烈的或最难以察觉的禁忌的对象。如果在产生、准备、激发、最后是造成污染的整个过程中，可以确定灵魂中各种意象、知觉、记忆谁是自愿的和不自愿的部分，那么污染就是一种色欲的“分析仪”。僧侣自身的一切努力在于从不让他的意志介入到从身体到灵魂、从灵魂到身体的这一运动中，而且，这一意志可以控制这一运动，以便通过思想运动来支持它或制止它。贞洁进步的前五个阶段在于让意志一步步地、愈来愈巧妙地摆脱那些可能导致这一污染的日益细微的运动。

还剩下最后一个阶段。这是圣人可以达到的阶段：这些“绝对”不由自主的污染在睡眠中消失了。卡西安还指出，为达到这一地步，这些污染并非都是绝对不由自主的。白天里饮食过头，以及不纯洁的思想都为它们打开了大门，至少是一种准备。他还把自然与伴随它的梦幻区别开来。而且把不纯洁的程度与意象区别开来。他惊讶地发现，他把污染的原因归罪于身体和睡



眠是错误的："这就是潜伏在内部的恶的征兆，它在夜间没有出现，而是隐藏在灵魂的最深处，睡眠则让它浮上表面，显现了我们因为在白天吸收了各种不健康的情绪而染上的被隐匿的狂热激情。"[31]最后，剩下的是没有任何共谋迹象的污染，它没有证明人附合于它的这一快感，甚至不伴随任何梦象。这无疑是经过充分修行的禁欲者可能达到的地步。污染只是一个"剩余部分"，其中主体没有任何份额。"我们必须努力克制灵魂的运动和肉体的激情，直到肉体满足了自然的要求，却又没有激发快感，摆脱了他的过激化的情绪，又没有任何不良的渴望，没有激发为贞洁而战斗。"[32]因为这只是一种自然现象，惟有比自然更大的力量可以让我们摆脱它们：这就是圣宠。所以，无污染是神圣的标志，是最高贞洁的标志，是人可望而不可及的恩德。

就人来说，他必须永远对可能在他的身体或灵魂中出现的任何微小的运动保持警惕。日夜警惕，夜以继日，在白天保持警惕的同时，注意随之而来的夜晚。"就像白天里的纯洁和警惕打算在夜里保持贞洁一样，夜间的警惕则坚定了人心，让他蓄备力量，以便到了白天保持贞洁。"[33]这一警惕就是实施"区分"，大家知道，它处于自我技术学的中心，并在埃瓦格里[34]的启示灵性中得到了发展。磨坊主挑选谷粒的工作，百人队长分派士兵的工作，兑换商为了取舍而称出硬币的重量的工作——僧侣必须不停地对自己的思想做同样的工作，以便认出哪些思想带有邪念。这种工作让他可以根据思想的来源来选择它们，根据它们的品质来区分它们，而且把这里表现出来的对象与他可能引发的快感区分开来。这种工作也就是必须永远对自我进行分析，而通过必要的坦白，分析与其他人的关系。[35]无论是卡西安提出的有关贞洁和"私通"的全部概念，以及他的分析方法，还是他展现的并让它们彼此发生关系的各种要素（污染、里比多、色欲），如果

不参考他用来规定僧侣生活及其贯穿其中的精神战斗的自我技术学,都是无法理解的。

我们是否一定看到,从德尔图良到卡西安,"禁忌"强化了,完全禁欲的调门更高了,对性行为的否定也增强了呢?当然,我们不必根据这些术语来提问题。

僧侣制度的组织和僧侣生活与俗人生活之间的二态现象给拒斥性关系的问题带来了一些重要的变化。它们以相应的方式带来了非常复杂的自我技术学的发展。由此,在这一拒斥性关系的实践中,出现了一种生活准则和分析方式,尽管有着明显的连续性,但是它们表现了与过去有着一些重要的区别。在德尔图良那里,贞操隐含着一种否弃世界的内在的与外在的态度,它包括各种举止准则、行为准则和存在方式准则。根据从3世纪以来的贞操神秘主义,否弃的严格性(有关与基督团结的论题,在德尔图良那里已经出现)把禁欲的否定形式改变成了性灵婚约。而卡西安与其说是一位发明者,不如说是见证人,他认为出现的是一种双重化,一种从内心中悟出奥秘的退隐。

这与把一连串的禁忌内在化、即用克制意向代替克制行为的方式完全无关。它涉及的是思想领域的开放,还有思想不规则的和自发的活动、它的意象、记忆、知觉,以及从身体到灵魂和从灵魂到身体的运动和压制。其目标不是判定行为是被允许的或被禁止的法则,而是用来分析和诊断思想及其来源、品性、危险、诱惑力以及可能隐藏在思想表现之后的一切阴暗的力量的一种技术。假如其旨在最终排除一切不洁或引发不洁的因素,那么这只能通过一种永不松懈的警惕、一种人不论在何时何地都必须通过怀疑自我来达到。这一问题必须一再被提出,以便把一切隐藏在灵魂最深处的"私通"念头统统赶走。

在这一贞洁苦行中,我们可以认识到一个"主体化"(subjec-

tivation)的过程，它把以性行为的经济为中心的性伦理驱除得很远。但是，必须同时强调两件事情。这一主体化是与一个把探寻和说出自我真相的职责当作这一伦理的不可或缺的和永久的条件的认识过程分不开的。假若存在主体化，那么它就隐含着一种自我通过自我的无限客观化——无限是指，它决不会一劳永逸地被获得，它在时间里没有止境；在此意义上，必须一直尽可能深入地考查思想运动，以便让它表现出既细微又纯洁。而且，这一追寻真相的主体化是通过与他者的复杂关系进行的。这有许多方式：因为这涉及把隐藏在自我表现之后的他者和敌人的力量从自我中驱除出去；因为这涉及要对这一他者进行一场连续的战斗，没有比这一他者更强大的万能者的帮助，人是无法成为这一战斗的胜利者的；最后，因为向其他人的坦白、听从他们的建议、永远服从神师是这一战斗不可或缺的。

僧侣生活中所采用的性伦理的各种新的样式、主体与真相之间一种新关系的构成、服从其他人的各种复杂关系的确立，由此成了整体的一部分，这在卡西安的文本中已经很有条理了。这不是指在他那里发现了起点。要追溯时间的话，早在基督教之前，我们会发现其中许多要素已开始形成，有的甚至在古代思想中已经形成(在斯多葛主义者或新柏拉图主义者那里)。另一方面，卡西安自己系统地阐述了一种他确认为有关东方僧侣生活的经验(至于他个人添油加醋的问题则有待考察，但是这一问题与此毫无关系)。总之，对诸如这一文本的研究似乎证实了谈论一种“基督教的性道德”是没有意义的，谈论一种“犹太—基督教道德”，也是如此。至于对性行为的反思，从希腊化时代到圣奥古斯丁，出现了一些十分复杂的进程。一些艰难时代的特征不难发现：在斯多葛—犬儒意识的指引下，在僧侣生活的组织中。当然，另一些时代也是可以辨认出来的。相反，基督教作为



另一种性道德的绝对原则，很晚才与以前的性伦理发生断裂，它的来临是不知不觉的。正如 P. 布朗所说的，对于整个古代文化中的基督教，要绘制出水域分界线的地图是困难的。

注 释

① 即后来被福柯列为《性经验史》的第四卷"肉体的忏悔"。这段史实请读者参见拙作《米歇尔·福柯与〈性经验史〉》，载《世纪书窗》，2000 年第四期，上海书店出版社。——译者注

② 本文集指的是由菲利浦·阿里耶主编的《西方的性》一书，其中收入了米歇尔·福柯的这篇文章。——译者注

③ 其他七个过失是贪食、吝啬、愤怒、懒惰、忧郁、虚荣和骄傲。

④ 参见正文第 8 自然段。

⑤《演讲集》，V，10。我依据的是"基督教原始材料"丛书中所发表的《制度》与《演讲集》的版本与译本。

⑥《制度》，V，和《演说集》，V。

⑦《演说集》，V，13—14。

⑧《演说集》，V，10。

⑨《制度》，XII，2。

⑩《演讲集》，XII，6。有关在私通精神、骄傲和自大中堕落的例子，参见《演讲集》，II，13。特别是在《制度》，XII，20 和 21 中，反谦卑的各种过失受到了一些最丢脸的引诱、即反自然的欲望认同。

⑪《演说集》，V，4。

⑫《制度》，VI，13。

⑬《制度》，V，8。

⑭《制度》，VI，6。

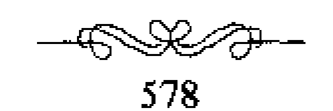
⑮《制度》，VI，6。

⑯《演讲集》，V，11。

⑰《演讲集》，XII，2。卡西安的这一三等分是以使徒的《歌罗西书》中的一段话(3，5)为基础的。

⑱ "迪达协"，II，2。

⑲ "巴尔那贝的信"，XIX，4。这篇文献在前面谈及食物禁忌时，把不准吃鬣狗解释成禁止通奸；把不准吃野兔说成是禁止勾引儿童；把不准吃



舔说成是否定口交。

⑳ 圣·奥古斯丁:《训诫》(Sermon),56。

㉑ "迪达协",IV,3。

㉒ 巴西勒的《否弃世界的劝告》,5:"避免与一些同龄的年轻同事的一切交际与关系。像逃避火一样,避开他们。实在是有许多人,敌人通过这些人的中介而把他们投入永恒的火焰之中。"参见《重大规则》(34)和《简要规则》(220)申明的各种预防措施。同样也参见让·克里索斯托姆的《防备那些反对僧侣生活的人》。

㉓ 《制度》,II,15。违反这一法则的人犯下了一个重大失误,并被怀疑是"共同密谋或出坏主意的人"。这些说法是否是在暗指一种爱恋行为,或者它们是否指出了同一人际圈中各成员的各种特权关系的危险呢?《制度》(IV,16)中也有相同的劝告。

㉔ 卡西安用来表示精神停留在这些思想上的事实的术语是"immorari"。"整天忧心忡忡的坏习惯"后来成了中世纪性伦理的重要范畴之一。

㉕ 《演说集》, XII, 7。

㉖ 《演讲集》,V, 11;和 XII,2。并参见上文。

㉗ 《制度》,VI, 10。

㉘ 《制度》,VI, 20。

㉙ 《演讲集》,VII, 1;XII, 7。《制度》中有关这一论题的其他提示,请见该书 II,13。

㉚ 《演讲集》, XXII,5。

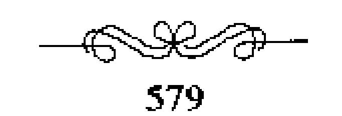
㉛ 《制度》,VI,11。

㉜ 《制度》,VI,22。

㉝ 《制度》, VI,23。

㉞ 埃瓦格里(Evagre, 345—399),欧洲中世纪早期的一位著名僧侣,先后在君士坦丁堡与耶路撒冷当教士,后在埃及沙漠中隐居,著有《僧侣,或修行生活》、《诺斯替教徒》。——译者注

㉟ 参见"第二十二次演讲"(6)中有关一位僧侣的"诊断"例证。每当他参加领圣体时,他都会成为夜间幻觉的牺牲品,因此不敢分享神圣的奥秘。经过一番询问和讨论,"灵性医师"诊断出是魔鬼派来了这些幻觉,旨在阻止这位僧侣达到他所要求的与基督的团结。因此,自我节制就中了魔鬼的计。领圣体首先是战胜魔鬼。这一决定做出后,魔鬼就再没有出现过了。



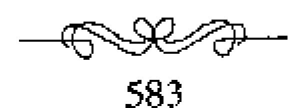
人名对照表

C.阿尔比特	C. Allbut
安提封	Antiphon
安蒂帕特	Antipater
安蒂斯泰尼	Antisthène
安蒂洛斯	Antyllos
阿皮勒	Apulée
卡帕道斯的阿尔泰	Arétée de Cappadoce
阿里斯蒂德	Aristide
阿里斯托芬	Aristophane
亚里士多德	Aristotelēs
阿尔泰米多尔	Artémidore
阿泰内	Athénée
奥本格	Aubenque, P.
圣·奥古斯丁	Augustin, saint,
奥鲁-热勒	Aulu-Gelle
马克·奥勒留	Marc Aurèle
D.巴布	D. Babut
巴斯铎	Basedow
C.A.贝尔	C. A. Behr
H.D.贝兹	H. D. Betz

比纳	Binet
R.布洛克	R. Bloch
A.邦豪夫	A. Bonhöffer
鲍斯维尔	Boswell, J.
布尔纳维勒	Bourneville
G.W.鲍威索克	G.W. Bowersock
布里松	Brisson
J.-P.布鲁德胡克斯	J.-P. Broudehoux
F.布菲耶	F. Buffière
布拉尔	J. Bulard
G.冈纪伦	G. Canguilhem
康帕	Campe
迪翁·卡西乌斯	Dion Cassius
塞尔斯	Celse
夏尔科	Charcot
阿芙罗狄西亚斯的夏里顿	Chariton d'Aphrodisias
西塞罗	Cicéron
亚历山大的克莱芒	Clément d'Alexandrie
孔多塞	Condorcet
J.A.克鲁克	J. A. Crook
居居发	Cucufa
多维尔内	H. Dauvergne
德克尔	Dekker
德谟斯泰尼	Démosthène
狄德罗	Diderot
迪奥克勒	Dioclès
朵拉	Dora



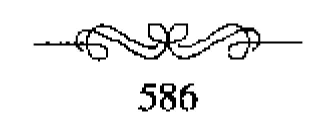
多维	K.J.Dover
杜比	G.Duby
克拉夫特-埃平	Kraft-Ebiny
哈维洛克·埃里斯	Havelock Ellis
埃庇克泰德	Epictète
伊壁鸠鲁	Epicure
伊拉斯谟	Erasme
埃施尼	Eschine
欧里庇德斯	Euripide
J.费尔古松	J.Ferguson
A.-J.费斯蒂耶尔	A.-J.Festugière
弗莱斯	Fraisse
弗洛伊德	Freud
弗兰德林	J.L.Flandrin
J.伽热	J.Gagé
伽利安	Galien
伽尔尼耶	Garnier
日尔松	Gerson
歌德	Goethe
M.格兰特	M.Grant
A.格里利	A.Grilli
P.格里马勒	P.Grimal
R.范·高立克	R.Van Gulik
亚多	Hadot
Th.哈格	Th.Hagg
海因里希·卡恩	Heinrich Kaan
埃里奥多尔	Héliodore



卡尔·马克思	Karl Marx
M.梅斯林	M.Meslin
莫奥	Moheau
莫里哀	Molière
摩勒	Molle
J.T.路南	J.T.Noonam
诺斯	H.North
奥里巴斯	Oribase
奥维德	Ovide
埃热尼的保罗	Paul d'Egine
费洛德姆	Philodème
弗洛斯特拉特	Philostrate
杰克·皮尧德	J.Pigéaud
品洛克	A.Pinloche
普兰德林	Plandrin
柏拉图	Platon
(古代的)普林尼	Pline l'Ancien
小普林尼	Pline le jeune
普吕塔尔克	Plutarque
帕默罗伊	Pomeroy
波尔菲利	Porphyre
布耶	Pouillet
普罗贝尔斯	Properce
迪翁·德·普鲁斯	Dion de Pruse
普芬道夫	S.Pufendorf
魁奈	Quesnay
奎因蒂利安	Quintilien

赖希	Reich
罗莱德	Rohleder
罗里纳	Rollinat
J.德·罗米利	Romilly
M.I.罗斯托夫采夫	M.I.Rostovtzeef
A.卢塞勒	A.Rousselle
埃费斯的鲁弗斯	Rufus d'Ephèse
穆索尼乌斯·鲁弗斯	Musonius Rufus
萨德	D.A.de Sade
弗朗斯瓦·德·萨勒	Francois de Sales
萨尔佩特里耶	Salpetrière
斯尔茨曼	Saltzmann
桑切兹	Sanchez
F.H.桑德巴克	F.H.Sandbach
J.斯卡尔博胡希	J.Scarborouch
舒美尔	J.Schummel
塞涅里	P.Segneri
演说家塞涅卡	Sénèque le Rhéteur
W.D.史密斯	W.D.Smith
索拉努斯	Soranus
M.斯潘勒特	M.Spanneut
斯塔西	Stace
C.G.斯塔尔	C.G.Starr
苏斯米尔西	Sussmilch
R.西姆	R.Syme
西涅西奥斯	Synesios
汤布里尼	Tamburini

塔尔迪厄	A. Tardieu
阿基勒·塔蒂乌斯	Achille Tatius
H.泰斯勒费	Thesleff
马克西姆·德·蒂尔	Maxime de Tyr
Cl.瓦丁	Cl. Vatin
J.-P.韦尔南	J.-P. Vernant
P.维尼	P. Veyne
A.J.伏埃尔克	A. J. Voelcke
威斯特福	Westphal
伏尔克	Wolke
色诺芬	Xénophon
Th.扎恩	Th. Zahn



福柯年表

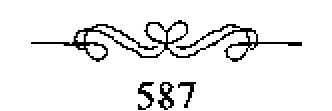
1926年10月15日　保罗-米歇尔·福柯出生在普瓦利埃。父亲是普瓦利埃市的外科医生。福柯有姐、弟二人。

1946—1949年　考入巴黎高等师范学院。认识时为哲学辅导教师的阿尔都塞。先后获索邦大学哲学毕业文凭(1948)和心理学毕业文凭(1949)。其哲学毕业论文是有关黑格尔的研究，导师是让·伊波利特。在高师学习期间，福柯有一段时间精神非常抑郁和痛苦，多次试图自杀。

1950年　参加法国共产党。1952年退出。

1951年　获得哲学教师称号(上一年曾失败)。为提叶尔基金会工作一年。认识皮耶尔·布雷兹。成为巴黎高师心理学辅导教师。在德莱教授的圣·安妮心理诊所工作。日后福柯多次回忆起这段工作经历，它促使福柯开始研究我们与癫狂之间的关系。

1952年　认识作曲家让·巴哈凯，认为他可与布雷兹比肩。在前往瑞典之前，福柯一直与巴哈凯保持亲密的关系。后来福柯多次强调这些经历在其成长过程中的重要性："我应该把第



一次巨大的文化震撼归功于一连串的法国音乐家和善用十二音体系的作曲家，如布雷兹和巴哈凯，我与他们保持着友谊。对我来说，他们在我生活其中的这一辩证宇宙中打开了第一道裂缝。"（福柯：《言与文》，第1卷，P.613）成为里尔大学文学院的心理学助教。

1953年　接替阿尔都塞的巴黎高师哲学助教的职位。继续心理学的学习，先后获巴黎心理学院心理病理学和实验心理学的文凭。

1954年　发表《精神疾病和人格》，收在法兰西大学出版社的《哲学启蒙》丛书之中。为雅克琳·维尔多翻译的宾斯瓦格（Binswanger）的《梦与实存》一书作序。〔宾斯瓦格深受现象学和海德格尔思想的影响，是精神分析理论中"此在分析"（Daseinanalyse）派的创始人〕阅读尼采、巴塔耶、布朗梭（Blanchot）、克洛梭维斯基（Klossowski）的著作。在圣·安妮时期，参加过雅克·拉康的最初几次讨论班。

1955年　受乔治·杜梅兹勒的推荐，担任法国驻瑞典乌普撒拉市办事处主任。他在此一直呆到1958年。撰写《癫狂史》。认识罗朗·巴尔特。

1957年　在约塞·科尔蒂（José Corti）书店偶然发现雷蒙·卢塞勒（Raymond Roussel）的作品。

1958年　与D.贝尔格合作翻译出版维克多·冯·瓦尔茨赛克（Victor von Weizsäcker）的《结构的循环》。离开瑞典前往华沙，



参加法国文化中心的开幕式。

1959年　突然离开波兰，前往汉堡领导法国学院（l'institut français）。

1960年　认识圣·克鲁德高等师范学院的学生丹尼尔·德费尔，与他保持了终身的"感情"（福柯语）。完成《癫狂与文明：古典时代的癫狂史》一书，因遭到布里斯·帕罕的拒绝，此书未能在伽里马赫出版社出版，后来由菲利浦·阿里耶拿到普隆出版社发表（收在《文明与精神》丛书中）。写成《康德人类学的生成与结构》一文，它是康德《实用人类学》一书的法译本的导言（此书1964年由让·弗罕出版社出版）。受聘为克莱蒙·弗尔兰德大学的心理学讲师。认识该校哲学系系主任朱勒·维叶明（Jules Vuillemin）和米歇尔·塞尔（Michel Serres）。前者后来力荐福柯进入法兰西学院。

1961年　在索邦大学完成哲学国家博士论文答辩。评审团由亨利·古叶（主席）、乔治·冈纪伦、让·伊波利特、丹尼尔·拉加里和莫里斯·德·康梯拉克组成。在法兰西文化广播电台主持《癫狂史和文学》的系列节目。

1962年　担任克莱蒙·弗尔兰德大学的心理学教授，并且接替朱勒·维叶明的哲学系主任之职。维叶明接替梅洛-庞蒂的法兰西学院教授之职。发表《精神病与心理学》（法兰西大学出版社）。认识吉利·德勒兹，他刚刚发表《尼采和哲学》一书（法兰西大学出版社）。

1963年　进入《批评》杂志编委会(担任编委至1977年)。发表《诊所的诞生:医疗检查的考古学》(法兰西大学出版社)。发表《雷蒙·卢塞勒》(伽里马赫出版社)。在60年代里,福柯对近现代文学经验曾有系统研究,发表了一系列讨论巴塔耶、布朗梭、克洛梭维斯基和"泰开尔"小组里的新作家们的重要文章。这一时期被人们习惯地称为"福柯的文学时期"。福柯认为,语言问题在当代思想中取代了人的研究,成为尼采之后哲学的主要任务。

1964年　发表《癫狂史》的缩写本(普隆出版社)。

1965年　发表《词与物》,收在伽里马赫出版社布耶尔·诺哈主编的《人文科学丛书》之中。该书提出"人的观念是近代的发明,不久就将消失"等著名论点,成为结构主义论争的中心。它在一个半月之内就已经销光。萨特及其《现代》杂志的同仁,批评福柯是资产阶级技术统治的最后一位辩护者。莫里斯·克拉维勒在福柯学说中发现现代康德的影子。担任突尼斯大学哲学教授。经历了突尼斯学生反帝运动,并且保护学生免遭当局的迫害。他后来指出:"这些少男少女给我留下了极为深刻的印象,他们直接面对巨大的危险,编印和散发传单,号召罢工。这对我来说是一次真正的政治经历。"(福柯:《言与文》,第4卷,P28)

1968年　五月风暴期间,福柯身在突尼斯。不过,他曾参加了夏尔莱蒂会议和六月的最后一次大游行。年初被任命为南特大学心理学教授,他未就任,而是受命组建文森大学的哲学系。他在此担任哲学教授仅一年。



1969年　发表《知识考古学》(伽里马赫出版社)。

1970年　被选为法兰西学院"思想体系史"讲座教授(取代其师让·伊波利特的教席)。同年,翻译出版列奥·斯皮策尔的《风格研究》一书。

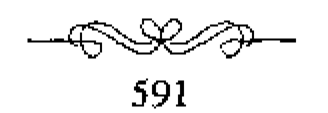
1971年　发表他在法兰西学院开课的第一次讲演稿《话语的秩序》(1970年12月2日)。与人合作建立有关监狱的信息小组基金会(GIP)。福柯试图通过建立这一组织,创造一种新形式的政治实践来回避传统形式的政党斗争。

1972年　修订出版《癫狂史》(删去第一版序言),收在伽里马赫出版社的《历史丛书》之中。

1973年　与萨特、克拉维勒一起创办《解放报》(Libération)。发表《我,皮耶尔·里维埃……》(伽里马赫·朱利亚尔出版社),这是一篇有关残杀父母的犯人皮耶尔·里维埃的回忆的研究报告,后来被勒内·阿里奥于1975年搬上银幕。

1975年　发表《规训与惩罚》(伽里马赫出版社),引起巨大反响。

1976年　发表《认知的意志》,这是《性经验史》的导论。福柯打算撰写六卷本的《性经验史》:"肉体与身体"、"儿童的十字军东征"、"女人、母亲和癔病患者"、"反常者"和"人口与种族"。主张在现代社会中,"性"不仅被压抑,而且还被生产和激发出来;反对性解放的流行思想,认为政治斗争的目的不在于解放



某些遭禁锢的东西，而是一种自我的生产（une production de soi）。福柯对“秩序”有自己独特的理解，政治问题就是在主体欲望的真实中摆脱禁锢主体的枷锁。因而必须根据快乐不断增长和强化的路线来“非性化”。

1977年　在勒加米歇剧院组织示威大会，抗议法国总统德斯坦接待苏联领导人勃列日涅夫。有许多苏联的异议人士参加。福柯强调政治避难的重要性。

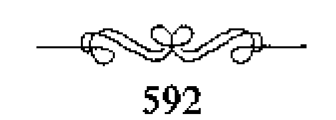
1978年　两次访问伊朗，观察和反思“伊朗革命”。

1979年　在法兰西学院就接纳越南船民一事组织一次新闻发布会，有萨特和雷蒙·阿隆参加。福柯对一家日本报纸说：“移民问题日后将成为重大政治问题之一。”

1981年　在波兰宣布战时状态时，福柯和布尔迪厄反对法国社会党政府外交部长认为这是波兰内政的论调。

1982年　与历史学家阿尔莱特·法尔日合作发表《家庭的无序》一书（伽里马赫·朱利亚尔出版社）。

1984年　发表《性经验史》的第二卷和第三卷：“快感的享用”和“关注自我”。研究古代希腊人和罗马人的性观念，发展出一种“伦理哲学”。该书最后一卷“肉体的忏悔”，因福柯于本年6月25日感染艾滋病去世而未能完成。



译 后 记

本书是根据法国伽里马赫出版社出版的三卷本的《性经验史》(Histoire de la Sexualité: vol.1, "La Volonté de Savoir", Gallimard, 1976; vol.2, "l'usage des plaisirs", Gallimard, 1984; vol.3, "le souci de soi", Gallimard, 1984.)译出的。作者米歇尔·福柯是当今颇受争议的新派哲学家,但是在西方传统文化方面却素养很深。《性经验史》一书充分表明了他对古希腊—罗马文化、基督教—现代文化的研究和对原始材料的选择是极为细致的。其中一些术语令人费解,兹说明如下:

1、"la sexualité"和"le sexe":在法文中,这两个术语皆指"性"、"性欲"和"性别"等。但是,福柯在《性经验史》中对它们有严格的区分。在第二卷《快感的享用》中,他是这样定义"la sexualté"的:"'la sexualité'这一术语的出现相当晚,最早可溯至19世纪。这一事实既不应该被低估,也不应该被夸大。它指的当然不是词语的转换。但是这不意味着它的相关对象是突然出现的。'la sexualité'一词的用法是在与其他一些现象的关系中被建立起来的:不同知识领域的发展(包括再生的生物机械论和行为的个体变种或社会变种);一整套规则和规范的建立,部分是传统的,部分是全新的,它所依靠的是各种宗教的、法律的、教育的和医学的制度;个体赋予自己的行为、职责、快乐、情感和感觉、梦象以意义和价值的方式所发生的变化。总之,它指的是,

要搞清楚一种'经验'在现代西方社会中是怎样构成的,如个体发觉自己是'une sexualité'的主体。这种经验是向各种迥然不同的知识领域开放的,而且它的表达也有一套规则和约束。因此,如果大家把这一经验理解成文化中知识领域、规范形态和主体性形式之间的相关性,那么我们的计划就是研究性作为经验的历史。"(《性经验史》,第二卷"快感的享用",伽里马赫出版社,1984年,第9—10页)据此,我把"la sexualité"译成"性经验",而把"le sexe"译成"性"或"性欲"。同时,我也把书名"Histoire de la Sexualité"译成"性经验史"。

2. "le dispositif"和"le mécanisme":前者指的是"展开"和"分布",我们在不同情况下把它译成"展布"、"展开"和"分布"。后者指的是"机制"。其实,前者有时也可译为"机制",我在不同场合下进行了不同的处理,这里不一一说明了。

3. "la pratique":在希腊—罗马时代,它指的是"德性实践",类似于中国古代哲学中的"修养",旨在培养全面发展的个人。但是,自资本主义问世以来,随着劳动分工的日益细密,"la pratique"也失去了它的"完整性",分裂成各种不同领域里的具体实践。在本书中,福柯是在第一种意义上使用这个词的,我在不同的场合下分别把它译成"实践"或"修养"。

福柯的《性经验史》曾分别被收入伽里马赫出版社的"Bibliothéque des Histoires"(历史丛书)和"Tel"(如是丛书),内容完全一致,但是页码顺序不同。中译本中所标出的原书页码是以"Tel"(如是丛书)为准的,请读者注意。

本书的翻译始自1998年12月。其间曾就一些翻译难点与比利时鲁汶大学 Jacques Taminiaux、法国巴黎第四大学 Raymond Boudon 等人进行了讨论,得到了他们的热情帮助。全书译成后,责任编辑顾兆敏先生仔细审阅了全稿,其一丝不苟的工作精

神令人难忘，也为本书增色不少。

最后，我想借此机会感谢复旦大学哲学系孙承叔教授的推荐和上海人民出版社秦建洲先生的督促。同时也感谢教育部人事司“归国留学人员科研基金”提供的经费支持。

佘碧平

1999 年 10 月 10 日于复旦大学